Les Possibles - No. 26 Hiver 2020-2021

Introduction : Le monde est notre commun, à tous les vivants

mardi 15 décembre 2020, par Jean-Marie Harribey

Pour introduire ce numéro des *Possibles,* commençons par rouvrir *Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss [1], et retrouvons quelques-unes des maximes ou aphorismes qu'il met en exergue de certains des chapitres de ce livre fondateur de l'anthropologie du XXe siècle : « *Un parent par alliance est une cuisse d'éléphant* » (Rév. A.L. Bishop, cité dans l'introduction) ; « *Ta propre mère/ Ta propre sœur/ Tes propres porcs/ Tes propres ignames que tu as empilés/ Tu ne peux les manger/ Les mères des autres/ Les sœurs des autres/ Les porcs des autres/ Les ignames des autres qu'ils ont empilés/ Tu peux les manger* (Aphorismes arapesh cités par M. Mead, cité par Lévi-Strauss au début de la première partie).

Même si Lévi-Strauss amendera ses premières analyses anthropologiques au fil de sa carrière, ce qu'il rapporte dans son premier ouvrage reste important pour entreprendre une discussion sur les rapports des humains aux non-humains, des humains au monde vivant et non vivant, sans oublier les rapports des humains entre eux. Lévi-Strauss s'est rendu célèbre en théorisant dans *Les structures élémentaires de la parenté* l'universalité de l'interdiction de l'inceste et, au contraire, l'extrême diversité des formes de mariages. On retrouvera plus tard cette partition entre ce qui relève de l'unité et ce qui relève de la variété, mais sans que cette partition soit elle-même unique quand on étudie les différentes sociétés.

Une tradition : la séparation culture/nature

La vision traditionnelle de la relation que l'homme occidental, l'homme des Lumières, sans doute aussi l'*homo œconomicus*, ont nouée avec la nature est empreinte d'un dualisme, d'une opposition entre culture et nature, entre société et nature – pouvant aller jusqu'à une séparation – que l'on a longtemps considérée comme étant la seule possible, c'est-à-dire comme universelle, fondatrice de l'Humanité avec un grand H. Cette position est-elle encore tenable ? Non, répondent implicitement les deux aphorismes ci-dessus. Cela ne tient pas tant à un principe cartésien de domestication de la nature, comme on le dit souvent, ni même à un principe kantien qui réserverait au seul humain le fait d'être considéré comme « fin », qu'à une prise de connaissance que certaines sociétés humaines pratiquent des manières d'être entre les humains et des manières d'entrer en relation avec le monde non humain très différentes, voire totalement inversées par rapport à celles de la société moderne occidentale.

Cependant, cette (re)connaissance n'efface pas d'un coup la distinction entre nature et culture, qui fut longtemps considérée comme fondatrice de la méthodologie et de l'ontologie de l'anthropologie et des sciences sociales et humaines en général. Et il y avait là pas seulement un présupposé épistémologique, mais aussi et peut-être surtout le postulat que cette universalité pouvait entraîner (de gré ou de force) l'inscription de toutes les cultures dans cette matrice. Puisque la nature était pensée comme une unité, les multiples cultures devaient se plier à ce paradigme et à la politique qui en découle. Et on comprend comment la pensée coloniale (colonialiste) ait pu considérer que tel ou tel peuple, telle ou telle région du monde n'aient pas encore « commencé leur histoire », selon une formule aussi stupide qu'idéologique.

Déconstructions de cette séparation

C'est donc pour déconstruire les présupposés de cette séparation culture/nature que, de l'intérieur

même de la discipline anthropologique et de la philosophie, des auteurs comme Philippe Descola [2] ou Bruno Latour [3] ont entrepris de « recomposer le monde commun » pour se détacher d'une vision de la « pensée sauvage » comme avait pu l'imaginer Lévi-Strauss [4]. L'anthropologue et philosophe brésilien Eduardo Viveiros de Castro s'est même livré à une « expérience de pensée » pour inverser complètement la « perspective » [5] et remettre en cause le partage opéré par la métaphysique occidentale entre corps et esprit. Ce renversement, il le nomme perspectivisme ou, mieux, multinaturalisme : ce que nous appelons l'humanité n'est pas une exception dans le monde vivant, elle en est la règle générale. Il l'observe chez certains peuples amérindiens pour qui les animaux se comportent comme des humains et les animaux voient les humains comme eux-mêmes. Ce qui définit l'humain, dit-il, ce n'est pas son caractère d'espèce, ce sont ses relations. De plus, chaque être vivant est traversé par de l'humain et du non-humain, dans des configurations hybrides et mouvantes, de telle sorte qu'une typologie figée comme celle des quatre ontologies de Descola – l'animisme, le totémisme, l'analogisme et le naturalisme – est discutable.

On imagine assez bien la rupture, la discontinuité, qu'introduit cette sorte de contre-anthropologie, comme le dit Viveiros de Castro, par rapport à l'anthropologie d'origine européenne et pratiquée par des anthropologues européens. La conséquence en est bouleversante, au sens propre de ce mot. La seule condition pour être « humain » est d'être capable de dire, de penser « je », ce dont, nous humains au sens habituel, ne devrions pas douter au sujet des animaux qui sentent, souffrent, pensent et développent des stratégies [6]. Et il considère que l'anthropologie occidentale a omis le fait que, pour certains peuples, les animaux sont des personnes.

Au passage, la crise pandémique du coronavirus Covid-19 peut nous donner l'occasion de rappeler que ces questions ne relèvent pas que de l'abstraction. Lévi-Strauss a étudié les effets d'une cure conduite par un chamane pour guérir une maladie par simple effet d'une angoisse apaisée chez le malade. Et Viveiros de Castro analyse le cannibalisme non pas comme le fait d'ingérer le corps de l'ennemi pour intégrer par exemple sa force, mais comme le fait que c'est lui qui prend possession de son vainqueur, un peu comme nous sommes ce que nous mangeons. Le cannibale ne mange pas son ennemi, il se laisse traverser par le point de vue de celui-ci.

L'expérience et la cosmologie des peuples amérindiens servent aussi parfois de support à l'analogie entre la Terre-mère et le ventre des femmes pour incarner l'idée de terre nourricière. Une analogie qu'il faut comprendre dans les deux sens : « les femmes, matrices où sont ensemencés et croissent les enfants avant de naître sont semblables à la terre ; et la terre est comme une femme, ses sous-sols formant les matrices utérines au sein desquelles sont en gestation arbres, plantes et pierres » [7]. S'il existe toujours un risque d'essentialisation des femmes avec une telle analogie qui relève pourtant d'une lecture socio-culturelle, il est tout de même symptomatique que l'histoire ait été marquée par la dévalorisation de la Terre comme des femmes.

On peut voir ces bouleversements comme l'abandon progressif d'une dichotomie entre culture et nature au profit d'un continuum d'êtres vivants, voire avec des choses matérielles dites naturelles (océans, fleuves, montagnes, forêts…). La nature cesse d'être à part de la société et réciproquement. Mais, dans ce nouvel ordre de pensée, que devient alors la nature, cette nature que tout humain un peu conscient de la dégradation écologique planétaire s'attache ou devrait s'attacher à « préserver », si elle n'existe plus en tant qu'élément séparé, en tant que Terre dont l'existence est autonome et qui pourrait très bien se débrouiller et continuer à tourner autour du soleil sans nous ?

Des réponses mouvantes

Selon Latour, nous sommes si peu modernes que, au lieu de postuler une rupture, il vaut mieux voir une cohabitation culture/nature capable de produire des situations et des entités naturelles et culturelles hybrides. C'est sur ce fond que la Terre étant un organisme vivant, les activités humaines le perturbent, peut-être dangereusement pour la vie

elle-même. Ces activités ont pris une telle ampleur que certains scientifiques en ont conclu qu'elles avaient provoqué l'entrée dans une nouvelle ère géologique, l'anthropocène, obligeant à changer nos modes de vie et donc nos relations avec le système Terre et ses occupants. Une première réponse à cette situation est proposée par le philosophe Baptiste Morizot qui, rapportant son expérience scientifique de suivi des loups dans le Vercors, invite à accepter l'existence d'une diversité de « manières d'être vivant », et, plus précisément encore, de « manières partagées d'être vivant » [8]. Selon lui, la théorie de l'évolution de Darwin permet de voir que les non-humains nous sont « familiers » parce que nous avons une « ascendance commune » et qu'un autre être vivant est notre lointain parent. Il en déduit que nous devons faire preuve d'« égards » envers les vivants et prendre soin avec « diplomatie » des interdépendances entre les vivants.

Une deuxième réponse, plus complexe et plus nuancée, est celle qui associe l'extériorité des êtres non humains et la reconnaissance de leur identité. La philosophe Virginie Maris considère que parler des hirondelles comme des objets hybrides parce qu'elles nichent sous les toits des maisons des humains reviendrait à « ignorer le fait que les hirondelles vivent leur existence d'hirondelles, avec leurs sentiments, leurs intentions et leurs potentialités qui sont irréductibles à des finalités ou à des représentations humaines » [9].

Après la critique de la séparation culture/nature sur laquelle repose la modernité, on ne peut concevoir la mise en œuvre d'une écologie nouvelle sur n'importe quelles bases. Il ne servirait à rien ou à peu de choses de créer des îlots de protection d'espaces et de sauvegarde d'espèces menacées, au milieu d'une nature que l'on continuerait à piller sans retenue.

Le « naturalisme », aussi bien contesté par Descola que par Viveiros de Castro, est une impasse. Le multinaturalisme est-il une voie prometteuse ? Peut-être, s'il ne conduit pas à un antispécisme, qui, sous couvert de traiter avec le même respect tous les êtres vivants, en viendrait à nier la culture, c'est-à-dire ce qui fait de l'être humain un être social.

L'avantage qu'offrait (qu'offre encore) le dualisme strict culture/nature était (est) de faire de la nature une entité extérieure, qui n'a pas besoin de l'être humain, celui-ci évoluant au gré de ses subjectivités bien changeantes dans le temps et dans l'espace, et étant transformé en *être social hors sol*, oxymore parfait. Avantage contesté si on privilégie une certaine continuité du vivant, tout en conservant *une part* d'extériorité de la nature par rapport aux humains.

Au contraire, ériger la nature en absolu conduirait à lui *attribuer* une valeur intrinsèque, ce qui déjà mine le concept d'intrinsèque, puisqu'il s'agit d'une attribution par l'être humain [10], tout en tolérant que l'être humain se laisse aller à tous les démons de la démesure.

« Il y a une ambiguïté dans l'usage des adjectifs 'inhérent', 'intrinsèque' et 'immédiat', qui alimente une conclusion erronée. [...] L'erreur consiste à penser que ce qu'on qualifie ainsi est extérieur à toute relation et peut être, par conséquent, tenu pour absolu. [...] L'idée que ne pourrait être qualifié d'inhérent *que ce qui est dénué de toute relation avec tout le reste n'est pas seulement absurde : elle est contredite par la théorie même qui relie la valeur des objets pris comme fins au désir et à l'intérêt. Cette théorie conçoit en effet expressément la valeur de l'objet-fin comme relationnelle, de sorte que, si ce qui est inhérent c'est ce qui est non relationnel, il n'existe, si l'on suit ce raisonnement, strictement aucune valeur intrinsèque. [...] À strictement parler, l'expression 'valeur intrinsèque' comporte une contradiction dans les termes. »* [11]

C'est pourquoi Descola se démarque à la fois de la dichotomie structurale lévi-straussienne et du renversement perspectiviste lorsqu'il établit sa typologie de quatre ontologies. Puisque toutes les cultures se construisent à partir du point de la relation qui est postulée exister avec la nature, alors cette dernière existe bien dans une relation dialectique avec *les* cultures, établissant ainsi son universalité. Cela signifie que, si chaque culture possède sa propre façon de voir et de comprendre le monde, la nature a beau être « une », elle n'est pas connue comme telle par toutes les cultures. Et

Andrew Feenberg a fait remarquer que, ainsi, Descola adopte un relativisme qui n'est pas relatif à la connaissance (donc la raison et la science gardent leur spécificité et leur valeur par rapport, par exemple, au chamanisme), mais qui est relatif à l'ontologie [12]. Dès lors, l'énigme reste, au moins partiellement, irrésolue : existe-t-il une seule nature ou bien deux, celle du vécu et celle de la science ? Retenir la seconde hypothèse de deux natures revient à faire de l'expérience du vécu et de la science deux résultats de la culture.

L'apport de Maurice Godelier [13] permettrait-il d'établir une passerelle entre les thèses trop brièvement évoquées ici ? Cet autre grand anthropologue a beaucoup insisté sur l'importance du corps au fondement des sociétés. Sans évoquer nullement un renversement perspectiviste, il explique que le corps n'est pas un universel purement biologique, car il ne s'exprime qu'au travers de ce qu'il appelle des « réalités imaginaires », faites de symboles, d'institutions, et donc de la culture. Nature et culture réconciliées ? Comme le dit Latour, « la nature n'est pas un prêt-à-porter ». Au vu de la complexité de ces questions et des enjeux autant sociétaux que naturels, il n'y a pas de prêt-à-penser.

Que le lecteur comprenne que la présentation esquissée ici n'est ni exhaustive, ni dénuée vraisemblablement d'approximations, peut-être d'inexactitudes.

Le dossier

Avec le dossier consacré à la séparation culture/nature ou société/nature et à son dépassement, la revue *Les Possibles* s'avance à pas comptés au milieu d'une véritable révolution de l'anthropologie, aux conséquences débordant le champ de cette discipline, car elles concernent toutes les sciences sociales, jusqu'à mettre en jeu des implications politiques, puisque l'agenda mondial est aujourd'hui de faire face au réchauffement climatique et de cesser de malmener et même de détruire les écosystèmes. Nous avançons à pas comptés d'abord parce qu'aucune vérité scientifique définitive ne peut être établie dans ce champ disciplinaire, ensuite parce que notre revue s'aventure en terrain nouveau pour elle. Notre humilité vis-à-vis des débats traversant l'anthropologie est dans une moindre mesure le reflet de l'humilité nécessaire vis-à-vis des inconnues naturelles.

Un premier article de Claude Calame va chercher dans l'histoire les racines de la dichotomie définie plus haut. Il ne suffit pas de regarder l'héritage de la philosophie des Lumières. Il faut remonter plus loin, jusqu'à la Grèce antique, où, dans sa philosophie comme dans ses mythes, apparaît la volonté de puissance, compensée par le sens de la justice. « En termes modernes, dit-il, la culture et l'action de l'homme peuvent s'inscrire dans la nature extérieure et la modifier, mais le climat a une influence déterminante sur la nature de l'homme. » Dans l'anthropologie moderne, Descola a pu distinguer quatre modes de relations de l'être humain avec son environnement, qui sont quatre ontologies. Mais c'est avec les arts et le feu donnés par Prométhée que l'humanité va construire sa relation avec la nature. Cela justifie donc, conclut Calame, que l'on remette en cause la marchandisation du monde que le capitalisme a menée en poussant à son paroxysme la vision prométhéenne, et que l'on bâtisse un écosocialisme.

Catherine Larrère s'interroge pour savoir si « faire de la nature un objet de considération morale, n'est-ce pas perpétuer, entre l'homme et la nature, une dualité que la crise environnementale, en brouillant de plus en plus la distinction du naturel et du social, remet au contraire en question ». Dès lors, construire une éthique environnementale sur la notion de valeur intrinsèque de la nature est problématique. Certes, lui reconnaître une valeur intrinsèque évite de réduire celle-ci à la valeur économique. Mais, d'une part, n'est-ce pas recréer le dualisme tant critiqué d'une nature à part de la société, et, d'autre part, « n'est-ce pas laisser à l'économie le monopole de la valeur » ?Au lieu de cela, il convient d'« adopter une éthique relationnelle qui se règle sur les relations qu'entretiennent les différentes composantes, humaines et non humaines, d'un milieu de vie ». Une éthique relationnelle et non plus seulement d'ordre moral.

Alain Caillé reprend une partie de la présentation qu'il avait faite du numéro de la *Revue du MAUSS* consacré à la question « Que donne la nature ? L'écologie par le don ». Son intention est de montrer que la déconstruction de la nature comme être vivant a eu pour conséquence de considérer tous les êtres vivants – hors les humains – comme des machines, donc inconscients et insensibles, exploitables à merci, ainsi que tous les éléments naturels (océans, montagnes, végétaux…). L'animisme était ainsi « répudié » et la science, certes, y gagnait, mais il n'y avait plus d'espace pour penser ce qui était « donné » par la nature. Et, nous dit A. Caillé, pour que ce don soit perçu, encore faut-il que la nature existe. On retrouve alors la difficulté de l'interrogation de départ que l'on peut surmonter en « faisant comme si » la nature nous donnait quelque chose. Cela implique de reconnaître la qualité de « sujets » à tous les êtres de nature. La question rebondira plus loin avec la proposition non consensuelle de sujets de droit.

Geneviève Azam propose un aperçu bref mais saisissant du livre *Idées pour retarder la fin du monde* d'Ailton Krenak, une figure, dit-elle, du mouvement des peuples autochtones au Brésil. « Comment les peuples autochtones du Brésil ont-ils fait pour résister à la colonisation qui voulait mettre fin à leur monde » ? La réponse de Krenak est : « prendre en compte le point de vue de la montagne Takukrak, près de chez lui, dont le 'visage' et l'expression donne les alertes ». Illustrant le perspectivisme évoqué plus haut, « les humains tels que nous les pensons ne sont pas les seuls à avoir une 'perspective' sur l'existence, une subjectivité. Peuvent naître alors des formes singulières de résistance et de protection face à l'agro-industrie et l'extractivisme ».

Cette longue discussion sur la séparation culture/nature se résoudrait-elle en précisant les différents sens du concept de nature ? C'est le pari de Fabrice Flipo, qui préfère explorer ce préalable avant d'aborder à son tour le sens de cette séparation. Ce qui est en jeu, dit-il, « c'est moins le triomphe d'une idéologie particulière à ce moment historique précis (le néolibéralisme) que la continuité pluriséculaire de la société de croissance par d'autres moyens ». Oui, mais il resterait à préciser en quoi ces différents sens du concept de nature interfèrent avec cette continuité séculaire.

On peut s'interroger pour savoir dans quelle mesure les concepts de nature et de culture sont socialement construits et si, à l'intérieur même de cette construction, ne résiderait pas une contradiction que le livre de Pierre Charbonnier *Abondance et liberté* analyse, et dont Jean-Marie Harribey rend compte dans une recension détaillée. « Abondance et liberté ont longtemps marché main dans la main, la seconde étant considérée comme la capacité à se soustraire aux aléas de la fortune et du manque qui humilient l'humain, mais cette alliance et la trajectoire historique qu'elle dessine se heurtent désormais à une impasse », explique P. Charbonnier. À qui l'auteur de la recension demande si le processus de travail n'est pas complètement naturel et humain et si les accusations souvent portées contre les Lumières ne devaient pas être nuancées. Il s'ensuit un dialogue entre les deux auteurs : P. Charbonnier répond dans un article spécifique sur les deux points ci-dessus, notamment pour dire que « s'il est vrai que la divergence entre économie et écologie est en jeu dans la crise du climat et du vivant, alors nous avons devant nous une tâche de redéfinition des enjeux épistémologiques et politiques d'ampleur au moins égale à celle que trouvait devant lui Marx au moment où il s'apprêtait à déconstruire la rationalité du capitalisme industriel encore pris dans la stabilité de l'holocène. » Ce qui amène J.-M. Harribey à préciser brièvement des éléments dans un post-scriptum à la fin de son article.

La reconnaissance juridique des écocides conduit certains penseurs et beaucoup d'écologistes à proposer que la nature et les vivants non humains se voient reconnaître comme des sujets de droits, susceptibles d'ester en justice dès lors que des dégâts ou des atteintes à la biodiversité auraient été commis. Valérie Cabannes et Marie Toussaint, engagées dans l'écologie politique, argumentent afin que des droits des écosystèmes soient reconnus en France. Et de nombreux acteurs sociaux agissent d'ores et déjà dans le monde en ce sens.

Le juriste François Ost retrace la montée historique de ce mouvement en faveur des droits de la nature,

lié à la personnalisation de celle-ci. Mais il attire l'attention sur nombre d'objections, ou tout au moins de réserves. Deux erreurs indissociables sont commises : selon le naturalisme, « la nature est projetée sur la culture qu'elle finit par absorber entièrement » ; et selon l'anthropomorphisme, « l'homme projette sur la nature *sa* vision des choses, *une certaine* vision des choses, nécessairement datée et localisée [...] En feignant de nous effacer devant la 'voix' de la nature, nous lui dictons les notes de la partition ». Cependant, même si les objections philosophiques demeurent, l'auteur admet de considérer plus positivement qu'auparavant « des expériences de diversification de solutions juridiques qui, tout à la fois, territorialisent le droit en harmonie avec les spécificités des milieux de vie locaux, et lui impriment des orientations nouvelles, mieux à même de faire justice aux coutumes et traditions de minorités indigènes jusqu'ici privées d'une maîtrise de leur environnement en phase avec leurs visions du monde et de leur propre rôle au sein de celui-ci. » Faisant la balance entre objections philosophiques et expérimentation, F. Ost plaide pour l'établissement d'un « contrat social planétaire », de telle sorte que la maxime « penser globalement, agir localement » puisse aussi s'inverser.

Au milieu des rapports entre les humains et la nature, il était important de replacer le rôle des femmes « dans les mouvements environnementalistes de proximité », mais, bien au-delà, dans « la mise en avant d'une conscience environnementale ». Nathalie Blanc analyse la remise en cause des « dynamiques historiques de ségrégation, sociales et économiques justifiant les inégalités entre les sexes » pour « mettre en évidence les poids et rôles de l'environnement dans la construction des genres », et ainsi sortir les femmes de leur « invisibilité » et de leur « dévalorisation ».

Quelques débats en cours

La partie Débats de ce numéro des Possibles s'ouvre sur un article de Stéphanie Treillet sur la collapsologie. Elle développe une critique de ce courant dont le statut scientifique est très fragile, et qui méconnaît les mécanismes des évolutions environnementales et sociales. Et « le refus de traiter du capitalisme les conduit enfin à proposer des perspectives qui constituent au mieux un repli, au pire une impasse réactionnaire ».

Isabelle Bourboulon analyse les ravages de l'agriculture industrielle face à laquelle l'agroagriculture paysanne est capable, d'ores et déjà, d'inventer un nouveau modèle. Au Brésil, pionnier de l'agroécologie, mais aussi ailleurs, c'est toute une histoire paysanne qui s'écrit et s'est écrite « entre révoltes et jacqueries » et qui « intègre les savoirs et les savoir-faire traditionnels ». Aujourd'hui, le mouvement international Via Campesina a même réussi à infléchir la politique recommandée par la FAO.

Thierry Uso prolonge la diffusion des infirmations déjà rapportées dans les numéros précédents des *Possibles* sur l'utilisation de l'eau. Ici, il s'attache à examiner les projets d'irrigation agricole, alors que le réchauffement climatique devrait nous inciter à changer de modèle agricole.

Dominique Taddei explique pourquoi l'humanité s'achemine vers une diminution de la population mondiale, une véritable décroissance démographique. Tout confirme une diminution de la descendance finale des femmes au fur et à mesure que le niveau d'éducation s'élève, et il s'ensuivra une diminution de la population active, quoiqu'avec bien des différences entre les régions du monde. Au final, il faut s'attendre à un affaiblissement de la progression de la productivité du travail. Aussi, difficultés écologiques et sociales ne tarderont pas à s'entremêler.

Ensuite, Jean-Marie Harribey rédige une courte note pour rendre compréhensibles les multiples controverses autour d'une prétendue monnaie magique qui pourrait être utilisée dans le cadre d'un redémarrage de la production anesthésiée par la pandémie du coronavirus, et, au-delà, pour faciliter le financement de la transition écologique. L'exercice est périlleux, car les injures et anathèmes fusent au sein du monde académique.

Le médecin Michel Thomas dénonce la multiplication des spécialités médicales. « La médecine n'échappe pas à la pression de la société telle qu'elle est dominée, poussée par une technologie largement médiatisée, la révolution informatique, l'intelligence artificielle, si ce ne sont les rêves de l'homme augmenté, du transhumanisme, et sans sous-estimer le poids d'une industrie du médicament avide avant tout de profits. Technicisée, « personnalisée », elle tend de moins en moins à être à l'écoute, à la prise en charge de l'humain souffrant, dans son environnement, pour devenir une médecine des maladies et non plus des malades. »

Enfin, Raymond Bonomo, Martine Boudet et Robert Joumard plaident en faveur d'une démocratie éthique et transparente afin d'endiguer la corruption entretenue par l'oligarchie néolibérale.

Ce numéro des *Possibles* ne peut pas se clore sans exprimer, en cette fin d'année 2020, une immense émotion après l'assassinat horrible du professeur Samuel Paty, et sans lui rendre un hommage magnifique. À sa façon, il avait su dire que le monde doit être notre commun, à tous les vivants.

Notes

[1] Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1949, rééd. 1967.

[2] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; *L'écologie des autres, L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Quae, « Sciences en questions », 2011.

[3] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991 ; *Politiques de la nature,* Paris, La Découverte, 1999. Précisons qu'il existe un point de désaccord de l'auteur avec P. Descola qui pense que nous sommes toujours modernes.

[4] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

[5] Eduardo Viveiros de Castro, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, n° 138-139, 2014, p. 161-181, traduction d'Ella Schlesinger. Voir aussi le débat entre Eduardo Viveiros de Castro et Philippe Descola, « Perspectivisme et animisme », 30 janvier 2009 », Fondation Maison des sciences de l'homme.

[6] Pour prendre une grande respiration au milieu de ce labyrinthe théorique, on peut regarder le film de Gautier Capuçon « Un été en France », réalisé juste après le premier déconfinement, dans lequel on voit et on entend bien sûr la musique que le violoncelliste fait avec et devant la population qu'il rencontre, mais aussi une scène
où il joue au bord d'une prairie dans laquelle paissent des vaches qui accourent et l'écoutent bouche (si je peux dire) bée. Serait-ce à dire que la musique est capable de toucher universellement tous les vivants ? Film diffusé sur France 2 le 9 décembre 2020 à pas d'heure.

[7] Émilie Hache, « Né-e-s de la Terre, Un nouveau mythe pour les terrestres », *Terrestres*, 30 septembre 2020.

[8] Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant, Enquêtes sur la vie à travers nous*, Postface d'Alain Damasio, Arles, Actes Sud, 2020. Voir une recension : Jean-Marie Harribey, « Un livre pour l'été 2020,*Manières d'être vivant* de Baptiste Morizot », 10 juillet 2020.

[9] Virginie Maris, « Repenser la nature à l'ère de l'anthropocène », *in* Samata Novella, *Des droits pour la nature*, Paris, Éd. Utopia, 2016, p. 27.

[10] Voir Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable, Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

[11] John Dewey, *La formation des valeurs (Théorie de la valuation)*, 1981, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2011, p. 108 à 110.

[12] Andrew Feenberg, « L'anthropologie et la question de la Nature, Réflexions sur *L'écologie des autres*, de Philippe Descola », *Revue du MAUSS,* second semestre 2013, p. 85-98.

[13] Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines, Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, rééd. Flammarion, 2010

Dossier : Vers la fin de la séparation société/nature ?

L'homme en société et ses relations techniques avec l'environnement : ni nature, ni Gaïa

mardi 15 décembre 2020, par Claude Calame

« La technique se présente bien plutôt pour Fourier comme l'étincelle qui met le feu aux poudres de la nature (…). La conception postérieure de l'exploitation de la nature pour l'homme est le reflet de l'exploitation de l'homme par les propriétaires des moyens de production. Si l'intégration de la technique dans la vie sociale a échoué, la faute en est à cette exploitation ». Ces mots introductifs, nous les devons à Walter Benjamin dans l'essai qui ouvre *Paris Capitale du XIXe siècle* (1939/2003 : 17).

Ils sont motivés par la réflexion sur les rues conçues comme des « passages », ceux-là mêmes qui auraient inspiré l'organisation urbaine et sociale des phalanstères proposés par Charles Fourier. Mêlant commerces et habitations, ces « rues-galeries » témoignent des débuts de l'industrialisation : exploitation du travail humain, mais aussi exploitation de la « nature » ; exploitation de ce que l'on dénomme désormais « les ressources humaines », de même que notre environnement est réduit à un ensemble de « ressources naturelles ».

En somme, par ce rapprochement entre exploitation de l'homme et exploitation de la « nature », Benjamin désigne par anticipation le début de ce que l'on conçoit désormais comme l'anthropocène ; soit dans le développement de la Terre, une nouvelle phase dans laquelle les activités des humains seraient devenues le principal moteur des changements d'ordre géologique. Au nombre des modifications frappant ce qu'on appelle dans cette logique le système Terre (avec majuscule !), particulièrement apparent est désormais le changement climatique. S'y ajoutent l'effondrement de la biodiversité, ainsi que les modifications cumulatives des cycles bio- et géochimiques de l'eau, de l'azote et du phosphate. Et il faut compter avec l'artificialisation des écosystèmes par le défrichement pour l'extension des pâturages, les interventions sur le sol pour le développement des cultures et surtout le processus de l'urbanisation avec des infrastructures de communication toujours plus importantes entre des centres urbains devenus mégalopoles, et cela par le biais d'un développement technique et d'une consommation d'énergie fondée sur le charbon, les hydrocarbures et l'uranium, près de cinquante fois plus élevés qu'au début du XIXe siècle (Bonneuil & Freissoz, 2016, p. 19-23). L'action est désormais largement reconnue de l'homme vivant en société sur un milieu que l'on continue à dénommer nature.

Mais pourquoi la démultiplication de ces activités de l'homme en société, par l'invention et l'usage des techniques de plus en plus sophistiquées et efficaces, à l'égard d'un environnement objectivé en nature ?

De là l'interrogation non seulement sur les conséquences de ces interventions toujours plus marquées de l'homme sur son milieu de vie avec les différentes pollutions qui l'affectent, mais aussi sur leurs causes. Or, ce questionnement d'ordre à la fois sociologique et politique porte à interroger le concept même de « nature » avec les usages que font de la réalité correspondante les hommes vivant en société. La nature d'un côté, la société des hommes de l'autre ; d'un côté, un environnement physique, végétal et animal indispensable à notre survie matérielle et physique, de l'autre, des sociétés organisées en réseaux de relations sociales et animées par une culture entendue comme ensemble complexe de normes et de règles de comportement, de représentations et de manifestations symboliques ; mais la culture est aussi un éventail de savoirs spéculatifs et de savoirs pratiques assortis des actions signifiantes qui en découlent, indispensables à notre existence organique, mentale et psychique.

Cela est dit en guise d'introduction sur un mode binaire, que l'on va s'employer à critiquer et à réfuter dans cette brève réflexion consacrée aux rapports entre société et nature dans une perspective écosocialiste. Il s'agira en effet non seulement d'affirmer l'impératif anthropologique qui nous engage à tourner le dos à l'opposition européocentrée entre nature et culture, mais surtout d'avancer quelques propositions, dans la veine d'une anthropologie écosocialiste comparative, quant à la nécessité de revisiter fondamentalement nos rapports sociaux et culturels concrets avec un environnement conçu comme biosphère.

1. Les Lumières : la nature soumise à la raison ?

Le concept moderne de nature doit son origine notamment à la réflexion de René Descartes sur une physique mécanique correspondant à celle de Newton. La physique permettrait en effet de « trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et aussi de nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (Descartes, 1637/1970, p. 127).

C'est à tort que l'on estime que la définition d'une nature qui serait dominée par la raison humaine a été confirmée au siècle des Lumières. En particulier l'article que l'*Encyclopédie* consacre à la « nature » ne présente pas moins de seize définitions différentes, associées tour à tour à l'idée de système, au concept d'essence (de l'âme, ou de la matière), à l'idée d'un cours naturel des choses, à celle d'une nature humaine portée par une « âme spirituelle et raisonnable, etc. Mais, par référence explicite à Newton, l'article « Nature » de l'*Encyclopédie* fait aussi allusion aux « lois de la Nature ». Elles se définissent comme « des axiomes ou règles générales de mouvement et de repos qu'observent les corps naturels dans l'action qu'ils exercent les uns sur les autres, et dans tous les changements qui arrivent à leur état naturel » (Louis de Jaucourt, 1765, p. 40).

Par ailleurs l'article mentionne encore la définition théologique de la nature ; elle opère une distinction entre *nature naturans* et *natura naturata*, d'une part, le Dieu créateur de toutes choses, d'autre part, les créatures qui ont reçu leur nature des mains d'un autre !

Il faudra attendre Buffon pour placer face à face la puissance de l'Homme et la puissance de la Nature, l'un et l'autre affublés d'une majuscule ! Grâce à son intelligence, l'être humain serait désormais susceptible de soumettre la Nature, en l'observant, puis en la cultivant ; l'homme est donc destiné à tirer des « richesses nouvelles » d'une Nature qui semble douée d'une « inépuisable fécondité » (Buffon, 1780 : II, p. 210). Dans cette perspective duale, l'intelligence de l'homme et sa raison sont douées d'une valeur universelle face à une nature répondant à des lois purement physiques.

2. Détour par la Grèce : la *phúsis* des « Présocratiques »

C'est dire qu'autant la notion de nature que celle de raison sont marquées dans l'espace et dans le temps. C'est dire que l'une et l'autre sont à l'évidence marquées du point de vue social et culturel. Elles sont toutes deux de l'ordre de la représentation, des représentations partagées dans une conjoncture historique donnée par une certaine communauté sociale et culturelle, aussi vaste, complexe et diversifiée soit-elle. De là l'intérêt d'une approche anthropologique des représentations d'une autre culture, éloignée dans l'espace ou/et dans le temps, dans une démarche de comparaison différentielle ; une approche animée par un double décentrement d'une part l'égard de la culture autre, de la culture éloignée, d'autre part, et en retour critique, sur notre propre système de représentations.

Puisque je tente de la fréquenter depuis plusieurs dizaines d'années, hélas essentiellement par la médiation de textes, on se tournera brièvement vers la Grèce ancienne. Commençons par le terme et le

concept de *phúsis*. Morphologiquement le terme est basé sur les différents modes du verbe *phúein* qui signifie tour à tour « engendrer », « naître », « croître », « devenir ». Le linguiste Émile Benveniste (1975 : 78-85) montre que, dans cette mesure, la notion de *phúsis* est fondée sur l'idée de l'accomplissement comme devenir ; de là son aspect à la fois processuel et résultatif. L'idée de la croissance, en l'occurrence végétale, est par exemple incluse dans la désignation de la feuille, par métaphore interposée, comme *phûllon*. C'est évidemment chez ceux qui ne sont ni des philosophes ni des présocratiques, mais des sages préplatoniciens que l'on s'attend à trouver une définition de la *phúsis* anticipant sur le concept moderne de nature. À vrai dire, il n'en est rien, même si Aristote dénomme parfois « physiologues » (par exemple *Métaphysique* 1, 986b 14 et 990a 3) ces sages dont les vers et les dits ne nous sont malheureusement parvenus que sous une forme plus que fragmentaire.

On pense évidemment aux vers de Parménide énumérant les composantes de l'éther, dénommée « *phúsis* éthérée » : le soleil, la lune (avec sa *phúsis* !), le ciel, les astres. De quoi justifier le titre donné tardivement à de nombreux vers parmi les écrits des sages préplatoniciens ? de quoi justifier la dénomination *Perì phúseos* ? À vrai dire, les vers de Parménide placent d'emblée ces éléments « naturels » dans la perspective de l'homme qui les observe et plus exactement dans celle du destinataire des propositions versifiées du sage qui s'adresse à lui en *tu* (fr. 19 D12 Laks-Most). Il s'agit de saisir les indications, les signes (*sémata*) que donnent en particulier les mouvements de la lune et du soleil. La *phúsis* des astres est appréhendée, visuellement, dans une dynamique à interpréter par l'homme avisé, élève du sage. C'est aussi la pensée [1] qui permet à l'homme de saisir la *phúsis* de ses propres membres (fr. 19 D51 Laks-Most), dans une théorie de la sensation dont on saisit par ailleurs mal le développement. La « nature » est donc constamment référée à l'homme qui la perçoit et qui l'interprète.

Démocrite va plus loin encore, comme j'ai déjà eu l'occasion de l'affirmer, quand il compare la *phúsis* à l'enseignement (*didakhé*, fr. 27 D403 Laks-Most). L'une est comparable à l'autre dans la mesure où l'enseignement oriente le mouvement rythmique de l'homme et que, par ce changement de cadence, il crée une « nature » (*phusiopoieî*). Ainsi, non seulement la *phúsis* est saisie dans son aspect dynamique, non seulement le terme peut recouvrir également la nature de l'homme (*ánthropos*), mais surtout la pratique par excellence sociale et culturelle qu'est l'enseignement façonne une nature caractérisée par son mouvement rythmique.

3. Entre Thucydide et Hippocrate : l'influence de l'environnement sur la nature humaine

Certes, du côté de l'existence d'une nature humaine, on peut rappeler les mots par lesquels Thucydide conclut le prélude de son traité sur l'affrontement entre gens du Péloponnèse et Athéniens : « Tous ceux qui voudront soumettre à un examen clair les actions passées aussi bien que les actions qui dans le futur présenteront à leur tour des ressemblances en vertu de leur caractère humain, il leur suffira de les juger utiles. Leur réunion constitue un acquis pour toujours, davantage qu'un morceau de bravoure destiné à une audition immédiate » (1, 22, 4). *Tò anthrópinon*, « l'humain » : marqué par une constance qui détermine l'action des hommes, il y aurait donc sinon une nature humaine, du moins un comportement commun à l'homme, en somme un habitus propre à tous les hommes, un habitus correspondant à la volonté de domination, assortie de violence si nécessaire.

Or, à deux reprises, les Athéniens mis en scène dans le récit de Thucydide désignent cette pulsion de domination du plus fort sur le plus faible par le terme *phúsis*. Face aux Lacédémoniens et à leur hégémonie sur les cités du Péloponnèse, cette volonté de puissance est reconduite à la « nature humaine » (*anthrópeia phúsis* ; 1, 76, 3). Cette tendance à la domination peut néanmoins être compensée par le sens de la justice, une justice reconduite à des lois [2]communes. De même, face au gens de l'île de Mélos refusant de se soumettre à leur pouvoir, les Athéniens se réfèrent à une *phúsis*, un habitus nécessaire qui pousse à la domination dès que l'on

dispose de la force (5, 105, 2) ; et cette disposition concerne aussi bien l' « humain » [3]que le divin ! Ainsi, non seulement les hommes mais aussi les dieux sont associés à une « nature », elle-même opposée à un ensemble de règles énoncées, partagées [4] et respectées par les hommes, ou du moins par une communauté civique. Esquisse d'une opposition entre l'incontournable universalité de la nature et le relativisme des cultures des hommes vivant en société ?

C'est ici qu'il convient de se tourner vers la médecine hippocratique et de revenir au traité du même nom, plus ou moins contemporain de Thucydide, s'interrogeant sur l'influence des airs et des eaux et des lieux sur la morphologie et le caractère des hommes, et par conséquent sur les maladies qui peuvent les affecter ; sans oublier d'ajouter à ces facteurs environnementaux le régime alimentaire. D'emblée donc, en raison de qualités partagées, l'environnement et le corps aussi bien que le caractère des hommes vivant en société sont mis en relation d'interpénétration, en particulier par l'absorption de boissons et d'aliments. La seconde partie du traité, tout en focalisant l'attention sur les différences qui distinguent l'Asie de l'Europe du point de vue de la morphologie de leurs populations respectives, élargit le propos : « Je prétends, dit l'auteur du traité hippocratique, que l'Asie diffère entièrement de l'Europe par la nature (*phúsias*, au pluriel !) de toutes choses, autant des produits (*phuómena*) de la terre [5] que des êtres humains » (12, 2). Et d'affirmer qu'en raison du mélange équilibré des saisons, tout en Asie devient plus beau et plus grand ; d'une part le pays [6] est plus doux, d'autre part les caractères [7] des hommes sont plus amènes et plus indulgents. Ainsi sol, végétal et humain sont associés aux mêmes processus de développement (naturels). Après une comparaison avec les peuples d'Europe qui sont plus grands et plus vigoureux, et donc plus fougueux et plus vaillants en raison d'un régime de saison contrastées, la conclusion s'impose : « En effet, là où les changements de saison sont les plus marqués et contrastés, c'est là que tu trouveras que les formes, les mœurs et les processus naturels (*phúsias*) sont les plus différenciés (...). Ensuite il y a la terre [8] dans laquelle on se nourrit et les eaux. Car tu trouveras que, dans la plupart des cas, à la qualité (*phúsei*) d'une terre correspondent les morphologies et les manières d'être des hommes » (14, 6-7).

Ainsi, pas de coupure entre nature d'un côté et culture de l'autre, mais au contraire une interpénétration entre les qualités d'une terre, les végétaux qu'elle produit, les eaux qui s'y écoulent, la morphologie de ses habitants, leurs caractères et leurs habitudes. Et cela à d'autant plus forte raison que l'exemple des Macrocéphales montre qu'avec le temps, la coutume (en grec : *nómos*, 14, 1-4) peut contraindre le processus de développement (*phúsis*). L'habitude d'enserrer dans des bandelettes le crâne des enfants à leur naissance a eu pour résultat que cette peuplade éloignée offre la morphologie crânienne qu'indique sa dénomination, dans une contribution du *nómos* à la *phúsis*. Finalement, en termes modernes, la culture et l'action de l'homme peuvent s'inscrire dans la nature extérieure et la modifier, mais le climat a une influence déterminante sur la nature de l'homme. Dans le chapitre conclusif du bref traité médical sur l'environnement, l'auteur hippocratique revient sur la relation entre les qualités de la terre habitée, le climat et les traits de caractère des hommes qui habitent ces différents lieux. Il va jusqu'à affirmer, à propos du courage et de l'endurance, que la coutume et en l'occurrence le régime politique peuvent collaborer avec la *phúsis* pour renforcer ces qualités de l'âme (24, 3) ! Conclusion : « Tu trouveras que, de manière générale, l'apparence physique et les façons d'être des hommes suivent la constitution (*phúsis*) du pays [9] » (24, 7).

4. Du côté de l'anthropologie moderne : *nature* vs *culture ?*

La confrontation de comparaison différentielle et critique avec la Grèce ancienne nous contraint donc à abandonner la distinction moderne tranchée entre nature et culture, et par conséquent entre nature et société.

Du côté de l'anthropologie culturelle et sociale, on

attribue volontiers au structuralisme, et par conséquent à Claude Lévi-Strauss en quelque sorte, la canonisation de l'opposition entre nature et culture. Sans doute dans les préalables des *Structures élémentaires de la parenté* une distinction nette est tracée entre l'ordre de la nature qui, se caractérisant par la spontanéité, serait universel, et l'ordre de la culture qui, attaché à une norme, relèverait du relatif et particulier ; mais à vrai dire la distinction est dessinée pour être appliquée à l'homme – et en l'occurrence à la règle apparemment universelle de la prohibition de l'inceste en regard de la variation relative du mariage avec les proches parents (1949/1967, p. 10).

Dans une anthropologie encore fortement marquée par le structuralisme, c'est en particulier Philippe Descola (2005) qui reporte le concept de nature sur un environnement formé par les « non-humains ». Mais s'il le fait, c'est pour nous inviter à le suivre « par-delà nature et culture », dans la perspective d'une vaste et impressionnante comparaison entre les différents modes de l'être-au-monde pour l'homme. Comme toute bonne enquête de comparaison différentielle, l'investigation requiert un concept opératoire homogène. En l'occurrence, une distinction instrumentale est tracée entre « intériorité » et « physicalité », l'une définissant l'homme, l'autre ce que les modernes conçoivent comme nature. De là la définition à l'issue de l'enquête de quatre « ontologies », quatre modes de déclinaison des rapports de l'être humain avec son environnement, quatre types de relations entre les « êtres sociaux » que sont les hommes et les « objets naturels ».

Premièrement, dans l'animisme, le sujet humain tendrait à projeter une « intériorité » similaire à la sienne sur une « physicalité » différente, correspondant à la diversité du monde environnant. Deuxièmement, correspondant à un système d'équivalences posées en réciprocité entre les physicalités et les intériorités, l'ontologie totémique conçoit les objets comme partageant avec les humains des traits d'intériorité et de physicalité tout en maintenant des différences. Troisièmement l'analogisme, quant à lui, tendrait à diviser l'ensemble des existants en des entités discrètes, à la fois différentes et proches, pour les intégrer dans un système où elles deviennent intelligibles par l'intermédiaire des ressemblances qui les caractérisent dans un réseau de relations de correspondance avec le sujet. Enfin, quatrièmement, le naturalisme moderne se réfère aux expressions et manifestations de l'homme considérées comme culturelles, et par conséquent relatives dans leur diversité aux lois universelles de l'univers physique et du monde biologique ; ainsi, les entités extérieures seraient constituées en objets dépourvus d'intériorité, mais offrant une physicalité similaire à celle de l'homme.

On le constate, on reste dans la logique structurale de l'opposition binaire tout en courant le risque de l'essentialisation, sinon de la naturalisation par la définition comme ontologies, voire comme cosmogonies, de ces quatre modes de relations avec son milieu de l'homme vivant dans une société organisée par les pratiques et les représentations d'une culture. Significative me semble à cet égard l'une des conclusions que tire Descola d'un retour sur ce qu'il dénomme « l'écologie des autres » : « Il est plus vraisemblable d'admettre que ce qui existe en dehors de notre corps et en interface avec lui se présente sous les espèces d'un ensemble fini de qualités et de relations qui peuvent ou non être actualisées par les humains selon les circonstances et selon les options ontologiques qui les guident » (2011, p. 76).

Encore faut-il s'interroger autant sur les modes de l'interface entre le corps humain et l'ensemble de « qualités » qui constitue son extérieur que sur le type de relations que l'homme peut actualiser à cet égard. Revenons donc brièvement en Grèce antique et tout d'abord à Aristote puisqu'il passe pour être le fondateur du concept moderne de nature. À vrai dire, à lire les préalables des deux premiers livres copiés sous le titre « Leçon sur la physique », l'enquête porte sur les principes, sur les causes et sur les éléments d'une *phúsis* qui ne reçoit pas de définition préalable. Parmi ces principes et par référence aux sages préplatoniciens, l'air ou l'eau. Le principe essentiel se révèle par contraste être le mouvement, compris en termes de faire et de pâtir. Par ailleurs, parmi les êtres qui existent « par nature » (*phúsei*), on

compte les animaux, les plantes et les « corps simples », tels la terre, le feu, l'air et l'eau (192b 8-11). Et chacun de ces êtres est caractérisé par un principe de mouvement ou au contraire de stabilité, notamment par accroissement ou réduction. Dans cette mesure – et c'est là pour nous l'essentiel –, ces étants se distinguent des objets tels un lit ou un vêtement qui est le produit d'un « art technique » [10] (192b 18) ; en contraste, ils possèdent par leur *phúsis* leur propre principe, cause de mouvement et d'apaisement.

5. Entre l'homme et son environnement, les « arts techniques »

Pour notre propos, il faut relever non seulement que la notion de *phúsis* est attachée au mouvement, à une dynamique (conformément au sens étymologique du terme), mais aussi que les objets manufacturés impliquent l'intervention des arts techniques que sont les *tékhnai*. De manière paradoxale, on doit à la tragédie attique une réflexion critique sur la nature et sur les usages de ces arts techniques qui permettent à l'homme de survivre en dépit de sa condition de mortel. Dans le chant qui marque le début de l'*Antigone* de Sophocle (vers 332-375) le chœur des vieillards de Thèbes évoque tour à tour, au nombre de ces moyens permettant à l'être humain de sortir de l'aporie : la navigation permettant à l'homme de traverser la mer porté par le vent, la chasse et la pêche pour capturer oiseaux et poissons, l'agriculture avec la charrue qui lui permet de labourer la Terre « la plus puissante des déesses, l'indestructible, l'infatigable ». Telles la domestication par le joug, la construction d'abris ou la médecine pour échapper aux maladies, ces pratiques reviennent à des à l'usage de « moyens ingénieux » (de *mekhanaí*, vers 349). Et le groupe choral de conclure en chantant : « Détenteur d'un savoir industrieux pour l'art technique [11], l'homme prend tantôt le chemin du mal, tantôt celui du bien » (vers 364-365).

Sans doute est-ce la raison pour laquelle, en initiant son chant, le chœur mis en scène par Sophocle fait de l'homme la chose la plus étonnante parmi celles qui suscitent l'étonnement, dans un sentiment partagé entre la crainte et l'indignation inspirées par la malfaisance, et l'admiration suscitée par la puissance et l'habileté ; cela à l'écart des spéculations heideggeriennes qu'a pu susciter le terme *deinón*. Quant au choix entre le mal et l'excellence dans l'usage des arts techniques, essentielle pour notre propos est la précision formulée par le groupe choral. L'exercice de ce savoir pratique peut conduire au bien si les lois du pays et la justice des dieux sont respectés, mais au mal si l'audace l'emporte : au sommet de sa cité l'homme peut en être exclu [12]. C'est ainsi que labourer la terre, c'est l' « épuiser » (vers 339) et que domestiquer des animaux implique l'usage d'un « moyen ingénieux » par la contrainte… Quels qu'en soient les modes de réalisation, l'exercice du savoir pratique et des arts techniques s'inscrit dans le contexte social de la communauté civique.

Cet exposé par le biais poétique des relations de l'homme avec son environnement par l'intermédiaire de moyens techniques qui dépendent de son intelligence pratique est évidemment à compléter et à approfondir dans la confrontation avec la fameuse tirade de Prométhée enchaîné dans la mise en scène imaginée par Eschyle. On a déjà eu l'occasion de la commenter (Calame, 2015, p. 37-42). Rappelons simplement que pour permettre à l'homme de quitter l'état animal auquel le condamnaient un regard sans voir et une ouïe sans entendre, le héros se vante d'avoir inventé et enseigné aux hommes une série de savoirs pratiques qu'il définira au terme de sa tirade comme *tékhnai* (vers 506, voir vers 514) : les techniques de la domestication des animaux pour l'agriculture et le commerce, l'art de la voile pour la navigation, des arts mnémotechniques telles l'arithmétique ou l'écriture alphabétique, les recettes de médicaments pour soigner les maladies, les arts de la divination pour anticiper sur le futur, etc.

Or, tout d'abord, ces différents arts techniques sont présentés comme « des moyens ingénieux » (*mekhanémata*, vers 469), des « savoirs pratiques » (*sophismata*, vers 459 et 470), des moyens pour se tirer de l'impasse (*póroi*, vers 477). Ces *tékhnai* font appel non seulement à cette intelligence artisane et rusée qu'est la *mêtis*, mais aussi à cette capacité de

savoir pratique qu'est la *sophía* ; c'est aussi celle du poète. Évoquons la version que donne Platon du récit de Prométhée dans le *Protagoras* de Platon : le savoir qu'avec le feu volé à Héphaistos et Athéna le héros donne à l'homme pour le sauver de son état d'aporie et de manque de ressources est dénommé « savoir industrieux » [13] (321c). Par ailleurs, ce sont des arts techniques dont l'exercice dépend de l'identification de « signes » (*sémata*, vers 498) et d' « indices » (*tékmar*, vers 454) ; c'est dire que la pratique des techniques se fonde sur une interprétation de l'environnement. Enfin ces savoirs faisant appel à une intelligence artisane et pratique contribuent à la production de ces « avantages » et sources de profit [14] que sont le bronze, le fer, l'argent et l'or, jusque-là cachés aux hommes dans les entrailles de la terre. Mais la mise en pratique de ces différents « arts techniques » ne serait rien sans le plus grand don accordé par Prométhée aux hommes mortels, soit le feu (vers 252). Donc pas d'activités techniques sans énergie !

Pour ne pas condamner l'être humain à survivre comme un animal, le héros civilisateur invente à son intention des arts techniques d'ordre à fois sémiotique et pratique. À partir de l'usage de leurs sens, vue et ouïe, par le recours à l'intelligence pratique qui est la leur, ces « arts techniques » permettent aux hommes d'une part d'interpréter leur environnement, d'autre part d'en tirer profit pour la production alimentaire, pour le commerce, pour le logement, pour la santé, pour la communication et, avec la divination, pour leurs relations avec ce qui les dépasse, en l'occurrence les puissances divines. Et quand le chœur de Sophocle fait de ces arts techniques le propre de l'être humain, il nous renvoie explicitement à l'homme vivant en société, à homme animé de ce fait par des valeurs partagées, à ce que nous appellerions la culture ; un homme de culture posé non pas en contraste avec la « nature », mais en interaction en particulier avec une terre divinisée, par référence sans doute la Gaia de la *Théogonie* d'Hésiode, puissance primordiale qui apparaît avec Éros, à la suite de Béance, pour engendre Ouranos et s'unir à lui.

Au-delà donc de nature et société/culture [15] ! Rappelons encore à ce sujet qu'Aristote ne manque pas d'inclure l'homme dans la *phúsis*, ne serait-ce que quand il affirme au début de la *Politique* (1, 1253a 1-18) que l'homme est un animal politique « par nature » (*phúsei*). Le contexte de cette citation si souvent alléguée et interprétée est néanmoins constamment omis. Si l'homme est un animal politique, c'est parce que la cité, pour nous la société, compte parmi les entités qui sont « par nature ». Par ailleurs, s'il est un être politique plus que les abeilles ou les autres animaux grégaires, c'est parce que, seul parmi les animaux, l'être humain dispose, toujours par nature, du *lógos* entendu comme « parole » ; c'est une parole qui lui permet d'exprimer des sentiments, douleur et plaisir, mais aussi l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste. Par la *phúsis* elle-même, nous voilà donc renvoyés à l'être humain.

6. De Descartes au capitalocène : la marchandisation de la nature

Quant à la relation entre nature et société/culture revenons donc, en comparaison critique, au paradigme de la modernité européenne confirmé par Descartes et développé au siècle des Lumières. Recoupement d'abord dans le postulat de l'existence, à côté d'une « philosophie spéculative », d'une philosophie pratique, et la reconnaissance de forces actives dans les différents corps – feu, eau, air, astres, cieux – « qui nous environnent ». Ce savoir pratique permet d'exploiter les forces recelées dans ce qui est devenu nature. Puis, identification de deux des domaines dans lesquels les savoirs artisanaux peuvent trouver leur champ de déploiement, l'agriculture et surtout la médecine – en convergence partielle avec les domaines d'exercice des *tékhnai* prométhéennes. Et surtout la conscience qu'une science telle que la physique doit se soumettre à « la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes » (Descartes,1637/1970, p. 126) ; elle devrait donc compter au nombre des « connaissances qui sont fort utiles à la vie ».

Dans ses pages conclusives du *Discours de la méthode*, l'auteur d'une *Dioptrique* de *Météores* et

d'une *Géométrie* revient à plusieurs reprises sur cette notion de l'utilité des connaissances et des sciences ; comme l'indique l'intitulé même du discours publié comme préface aux trois traités, il s'agit, par la raison, de trouver la vérité dans les sciences. Divergence fondamentale avec la Grèce de Prométhée néanmoins, dans la mesure où l'usage des savoirs artisanaux, par les sciences, pourrait « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (1637/1970, p. 127). Si, obéissant à des lois, l'homme auquel renvoie l'occasionnel *nous* collectif de l'énonciation du discours de Descartes est un homme vivant et agissant en société, en revanche son environnement est objectivé en une nature, douée de forces autonomes.

Ainsi, dans une perspective entièrement européocentrée, face à une nature dont l'homme pourrait exploiter les « ressources », les capacités d'intelligence artisane et d'interprétation sémiotique de l'homme qui sont mises en scène dans le récit tragique de Prométhée ont été réduites à une raison technique, sur le modèle de la physique mathématique et mécaniste de Newton. C'est en somme cette raison technique qui a permis une industrialisation, sinon une révolution industrielle rapidement détournées de leur apport indéniable à l'amélioration de la condition matérielle des êtres humains. En effet, par la mécanisation du côté de l'intelligence technique de l'homme et par l'usage de l'énergie fossile du côté des ressources environnementales, l'industrialisation a sans aucun doute contribué à renforcer l'indispensable base matérielle et biologique de l'émancipation sociale et culturelle de l'homme vivant en société.

Mais le développement des techniques, puis des technologies à la faveur de l'industrialisation, puis de la digitalisation, dans un constant esprit d'innovation, s'est opéré dans la seule perspective de la productivité marchande. Pour faire très vite, comme cela été répété à plusieurs reprises, en particulier dans différentes contributions publiées dans *Les Possibles*, liberté marchande implique liberté du commerce et de l'industrie sur la base du principe de la concurrence « libre et non faussée » (selon le principe qui, via le traité de Maastricht, organise l'Union européenne), impératif d'une croissance mesurée en termes purement économiques et financiers, division et taylorisation du travail dans le but de l'augmentation de la plus-value au sens marxiste du concept, création de nouveaux besoins attisés par une publicité omniprésente pour l'écoulement des marchandises produites par le travail, etc. De cette manière, pour répondre à l'impératif du profit de la logique capitaliste imposée aux entreprises de production industrielle et technologique, les relations sociales et culturelles entre les hommes de différentes communautés ont été largement marchandisées. En termes marxistes, on constate que désormais la valeur d'usage et la valeur symbolique des objets produits sont subordonnées à l'unique valeur d'échange ; l'utilité sociale des pratiques reposant sur les arts techniques ainsi que leur signification culturelle sont soumises à la valeur marchande et aux contraintes économiques du seul marché. Quant à l'environnement, par le biais du productivisme et de l'extractivisme exigé par la logique de la croissance impliquant une augmentation constante de la production et de la consommation, il subit les atteintes et les destructions enfin largement dénoncées depuis la fin du siècle dernier. À cet égard, on le répète, il est significatif que, dans la logique économiste et financière du capitalisme, la biosphère ait été réduite à un ensemble de « ressources naturelles » alors que les pratiques des hommes, aussi bien dans la production que dans les services, sont désormais considérées comme des « ressources humaines ».

Ainsi les arts techniques ont été détournés de l'intention civilisatrice et de la fonction sémiotique de construction sociale et culturelle de l'humain que les poètes tragiques leur prêtaient face au public athénien de l'époque classique. Dans le passage de l'anthopopocène au paradigme que d'aucuns dénomment capitalocène (Bonneuil & Freissoz, 2015, p. 247-279), les *tékhnai* développées sur la base des énormes progrès des sciences « de la nature » ont été subordonnées à l'unique logique marchande et financière de la maximisation des profits et de l'accumulation capitaliste avec les principes néolibéraux qui la soutiennent. Ce passage a été fortement accentué par le grand mouvement de la

mondialisation économique et financière qui s'est dessiné depuis les accords de Bretton Woods, sous domination anglo-saxonne. Par un vaste processus de délocalisation de la production industrielle, par des traités de libre-échange qui soustraient les acteurs économiques et les entreprises des pays riches devenues multinationales aux réglementations sociales et écologiques des pays dont on exploite force de travail et environnement, par la soumission des pays du « Sud » aux pays du « Nord » dans des rapports de domination d'ordre économique et financier (les mesures « d' ajustement structurel » imposées par BM et FMI…), par la destruction coloniale puis néocoloniale des règles sociales et culturelles de communautés ayant leur propre système de relations symboliques et pratiques avec leur milieu, la mondialisation a eu deux effets principaux. D'une part, le profond creusement des inégalités dans le revenu et la dégradation des conditions de vie dans les pays dominés ont provoqué des mouvements migratoires contraints dont les pays riches refusent d'accueillir les victimes ; d'autre part, les différentes pollutions entraînées par la surexploitation des sols et des matières premières, mais aussi par la surconsommation d'énergies à base d'hydrocarbures ou d'énergie nucléaire ont pour conséquence la destruction de l'environnement indispensable à la survie des hommes en société.

7. Tentatives critiques : de Latour à Tanuro

On ne retiendra que deux des réponses parmi celles proposées au défi des destructions sociales, culturelles et écologiques, infligées par un capitalisme dérégulé et globalisé, qui impose aux indispensables relations symboliques et pratiques de l'homme vivant en société avec son environnement une raison purement économique et financière.

D'un côté le sociologue et philosophe des sciences Bruno Latour reprend à propos de ce que nous avons objectivé en nature l'hypothèse de James Lovelock. La planète terre serait à considérer comme un organisme vivant, comme un système régulé par homéostasie, comme un « super-organisme » pourvu d'une physiologie ; à l'écart de toute référence à la la puissante et primordiale divinité hésiodique, c'est en tant qu'organisme correspondant au système-Terre qu'elle mériterait le nom de Gaïa. Or, tout en reconnaissant la pertinence des effets délétères qu'ont sur ce système les pratiques humaines caractérisant l'anthropocène, Latour recourt au subterfuge linguistique de mettre Gaïa au pluriel (toujours avec majuscule…) et au sophisme de l'argument historiciste : Gaïa ne correspondrait pas à la Nature, mais « Gaïa ce sont les avatars localisés, historiques et profanes de la Nature » (2015, p. 358). Donnés comme Terrestres, les humains seraient quant à eux attachés à cette Gaïa plurielle et, désormais devenus adultes, Terrestres et Terre partageraient la même fragilité. En conséquence « Gaïa ordonnent (sic !) seulement de partager le pouvoir *comme des pouvoirs profanes et non pas religieux* » (2015, p. 360). Dans cette institution de la « Nature » en personne à qui l'on peut s'adresser, les Gaïa ne seraient pas à considérer comme un État souverain, mais elles nous inviteraient à respecter leur majesté…

À l'écart de toute figure divinisée telles Pachamana ou Gé, à l'écart de toute transcendance, Gaïa (à nouveau au singulier) correspondrait à « la finitude, la très mondaine finitude » (2015, p. 370) ; en tant que telle, elle nous contraindrait à abandonner l'image de l'Homme situé au centre d'une Nature globale et circulaire, tour à tour le menaçant ou le protégeant…. Ce qui n'empêche pas Latour de conclure dans un énoncé qu'il place sous l'égide d'un Christophe Colomb « porteur du Christ » (conformément à l'étymologie de son prénom) : « Nous devrions plutôt accepter de peser moins lourd sur le dos de ce qui nous porte à travers le gué du temps, à savoir Gaïa » (2015, p. 373).

On aurait pu imaginer que Latour indique quelques-uns des moyens pour engager ce nouveau rapport des humains avec la biosphère. L'intitulé d'un petit essai paru successivement sous le titre *Où atterrir ?* laissait espérer quelques réponses à la question. L'intervention de l'homme sur la nature serait limitée à cette très mince « zone critique » située entre la géologie et l'espace. C'est dans cette zone critique que se situerait l'action des hommes sur la Terre

(avec majuscule !), définissant un « Terrestre » entre « Nature » et « monde humain » ; et c'est dans la direction du « Terrestre » que l'écologie nous inviterait à nous engager. Ainsi « rediriger l'attention de la « nature »vers le Terrestre pourrait mettre fin à la déconnexion qui a figé les positions politiques depuis l'apparition de la menace climatique, rendant périlleuse la jonction entre les luttes dites sociales et les luttes dites « écologiques » (2017, p. 105). L'entrée dans une période qui mérite le nom d'anthropocène serait le symptôme d'une « repolitisation des toutes les questions planétaires » (2017, p. 108).

Et les plus grands doutes sont permis quand le terrain d'atterrissage proposé par Latour s'avère correspondre à l'Europe… certes non pas l'Europe ethnocentrée de la tradition, mais une Europe « provincialisée ». S'il reconnaît bien qu'au nom de la « civilisation » l'Europe a conquis terres et territoires en détruisant les cultures de leurs habitants, qu'elle s'est employée à éliminer, jamais Latour ne remet en cause le système néolibéral d'inspiration anglo-saxonne qui, par mondialisation économique et financière interposée, soumet le monde au régime de domination néocoloniale que l'on a dit, avec des conséquences destructrices analogues, autant du point de vue social qu'écologique. Le remplacement du capitalisme par « quelque autre régime » (2017, p. 122) n'est que très discrètement envisagé comme une question « immense et paralysante » …

Il en va tout autrement du dernier essai publié par l'ingénieur environnementaliste Daniel Tanuro. Sur fond de relations entre l'homme et la nature (une nature placée entre guillemets), l'essai se fonde sur les données tirées de trois rapports intergouvernementaux publiés en succession sur le changement global pour la géosphère et la biosphère, sur le climat (le GIEC), et sur la biodiversité. Le constat est connu : les différentes dimensions de crise globale « renvoient en dernière instance à un même problème fondamental : : les plafonds relatifs de la soutenabilité du développement humain sur une planète finie » (2020, p. 76). En raison du rôle joué par la production d'énergie, le climat aurait dans cette crise un rôle central. À ce propos, Tanuro ne manque pas d'énoncer les objectifs d'une « neutralité carbone » obtenue par le biais de technologies dont l'application serait soumise aux lois du marché ; elle serait donc placée sous le règne du « dogme néolibéral » fondé sur croissance (économique) et innovation. Désormais saisies comme « sciences de l'ingénieur », les *tékhnai* s'avèrent une fois encore impuissantes si leur usage n'est pas soumis à des critères autres que ceux du profit capitaliste !

D'ailleurs, de ce point de vue et sans doute avec raison, Tanuro hésite à renchérir sur le concept d'anthropocène par celui de capitalocène, dans la mesure où le productivisme animait également l'économie planifiée de l'URSS, avec les conséquences aussi bien écologiques qu'humaines que l'on sait. Quoi qu'il en soit, à l'écart de tous les projets de Green New Deal dont aucun ne remet en cause le système économique et financier à l'origine de la crise écologique globale, on peut en revenir aux analyses de Karl Marx quant aux notions de travail et de modes de production (on verra à ce propos les références données 2020, p. 241 n. 264 auxquelles il faut ajouter Corcuff, 2012, p. 110-120). Autant dans l'industrie que dans l'agriculture la volonté d'accroître la productivité incite le mode de production capitaliste à exploiter, en s'appuyant sur la technique, les deux sources principales de richesse, soit le travailleur et la Terre (*sic*).

Se présentant comme écosocialistes les conclusions que tire Tanuro de constats aussi pertinents sont d'autant plus décevantes. La mise en œuvre d'un « plan écosocialiste » impliquerait « démocratie économique » et « démocratie politique » (2020, p. 264). D'un côté, en vrac, réforme de l'enseignement, financement public de la recherche, abolition des brevets, innovation sociale, une formation enfantine susceptible notamment d' « éveiller aux beautés de la nature » ; de l'autre, en vrac aussi, lutte contre les gaspillages, combat contre l'obsolescence programmée, extension des droits d'organisation et d'initiative dans les entreprises (privées ?) et les services, amélioration des salaires et des conditions de travail ; cela dans la perspective de « produire moins, transporter moins, partager plus ». Soit. Mais selon quels modes de production, selon quels critères d'usage, par quels moyens techniques, par quelles instituons démocratiques, avec quels

objectifs sociaux et environnementaux ? L'auto-activité, l'auto-organisation et l'auto-contrôle par les exploité-es et opprimé-es seront-ils suffisants pour répondre aux défis de l'Anthropocène ? Et quid des réponses à donner à une « lutte des classes » que les dominants mèneraient contre les jeunes, les femmes, les personnes racisées, les salarié-es, les peuples indigènes, les paysan-nes et, en définitive « le vivant en général » (2020, p. 301) ? À vrai dire, toutes les mesures concrètes proposées peuvent être réalisées dans le système économique et financier actuel ; la propriété privée des moyens de production n'est apparemment pas remise en cause. On ne peut donc se contenter du souhait, aussi pressant soit-il, de « la réémergence à une échelle de masse d'un projet émancipateur à la hauteur des menaces terribles dont la folie productiviste menace l'humanité » (2020, p. 309).

8. Pour une transition écosocialiste

En guise de réponse, on pourra se référer aux treize thèses formulées par Michael Löwy en conclusion à son essai sur l'écosocialisme, treize thèses sur « la catastrophe (écologique) imminente et les moyens (révolutionnaires) de la conjurer ». Elles impliquent la rupture avec le modèle productiviste du système capitaliste et, au-delà de modifications dans les formes de propriété, elles exigent « un changement de civilisation, fondé sur des valeurs de solidarité, d'égalité, de liberté et de respect pour la nature » (2020, p. 150). À la suite de l'article paru dans le numéro 25 des *Possibles* et s'appuyant sur plusieurs contributions précédemment publiées dans la revue par des collaboratrices et collaborateurs autorisés, on pourra avancer plusieurs propositions. Parmi ces propositions on trouvera d'une part une nouvelle définition du travail incluant les services (et pas uniquement les soins à la personne) et propre à assurer le plein emploi selon des critères plaçant l'économie sous l'égide de la justice sociale et environnementale ; d'autre part, quant à la production économique, une reconversion industrielle et des formes de planification décentralisée, par la socialisation de la grande propriété privée – dans des rapports à l'environnement redéfinis selon des critères écologiques et sociaux.

Déterminantes sont à cet égard les propositions de Jean-Marie Harribey aussi bien quant à la notion de valeur que pour la réhabilitation du travail dans une acception élargie face à la crise tant sociale qu'écologique du capitalisme. Si la richesse produite par les hommes ne saurait être réduite à la valeur marchande, si par ailleurs on ne saurait attribuer à la « nature » une valeur économique intrinsèque, le travail doit être revisité en tant que travail vivant, il doit être réhabilité quant à son sens et à ses finalités. « La question de la propriété, celle de la gestion sociale et démocratique des entreprises et celle du partage des richesses produites et naturelles entre tous les humains sont inséparables » (2020, p. 266).

Restent néanmoins posées autant la question d'un environnement, sinon d'une biosphère qualifiés dans les deux cas de « nature » que la question des relations signifiantes et pratiques que les hommes entretiennent avec leur milieu, orientant leurs usages d'arts techniques qui sont le propre de l'être humain. La conception hellène des *tékhnai* est là pour nous permettre de le préciser. Les arts techniques inventés par l'homme ont dans leurs usages un impact déterminant autant sur les communautés humaines que sur leur environnement par le fait même qu'ils relèvent d'une création d'ordre sémiotique ; dans l'ordre de la communication, il va en somme de même de ses pratiques discursives. Dans leurs différents usages, techniques et technologies donnent sens au milieu pour le transformer au profit de l'homme en société selon les représentations et les critères permettant de définir ces usages. Ainsi en va-t-il en somme de la neuro-psycho-économie elle-même qui naturalise aussi bien la nature que la société en projetant une conception entrepreneuriale et managériale sur l'organisation biologique. « La fusion opérée par la discipline économique entre nature et société, entre biologique et social, répond à l'opposition en naturalisant les sociétés », conclut Geneviève Azam (2015, p. 208) ; ce qui n'est pas une raison, comme on va le voir, pour attribuer des droits à la Terre…

Loin de toute objectivation en « nature » pour

l'exploitation et les profits que l'on a dits, notre milieu est un monde que la perception sensorielle et intellectuelle rend d'emblée signifiant ; c'est un environnement qui est constamment configuré et refiguré par nos représentations, nos savoirs, nos pratiques et nos discours, dans une interaction qui nous confronte désormais aux problèmes écologiques que l'on sait. Face à l'urgence de l'impératif tournant écologique, face à la rupture écosocialiste qu'il exige avec un capitalisme destructeur des communautés des hommes et de leurs milieux, techniques et technologies doivent être non seulement reconçues et recréées, mais elles doivent aussi être subordonnées à des finalités autres que l'unique profit capitaliste. Dans cette mesure, ce que nous conceptualisons encore, dans une perspective largement européocentrée et anthropocentrique, en tant que nature nous renvoie à la société.

Serait-ce à dire que, pour échapper à l'anthropocentrisme impliqué par la naturalisation de l'environnement, il conviendrait de considérer la biosphère comme un organisme vivant ? À l'instar de la Pachamama andine englobant comme êtres vivants montagnes, glaciers, air, fleuves et océans, faut-il la vénérer comme une Terre-Mère qui interagirait avec le cosmos, au risque d'une nouvelle théologie ? De cette Terre-Mère restituée en Nature et identifiée en définitive avec la biosphère faut-il faire une personne de droit, un sujet juridique doué de droits à inscrire dans une constitution comme c'est le cas en Équateur et en Bolivie au nom du *Vivir Bien* ? L'espoir de vivre en harmonie avec la nature est-il propre à renverser l'ordre économique et financier mondial ? « La nature, ou Pacha Mama, où se reproduit et se produit la vie, a le droit de voir intégralement respectés son existence et le maintien et la régénération de ses cycles, vitaux, sa structure, ses fonctions et ses processus évolutifs » précise l'article 71 de la constitution de L'Équateur de 2007. À moins d'inclure dans la Terre-Mère tous les êtres vivants en tant qu' « êtres indépendants et intimement liés entre eux par un destin commun » comme le fait la Déclaration universelle sur les droits de la Terre-Mère (Cochabamba, Bolivie, 2010), on voit mal qui serait habilité à défendre juridiquement les droits de l'environnement institué en personne.

Certes, « les droits de la Terre-Mère ne pourront prospérer que si les droits de propriété sont redéfinis dans une écosociété non régie par la logique du capital », selon la proposition de Pablo Solón (Attac, 2017, p. 58). Mais on ne saurait instituer la Terre en personnalité juridique, ni en individu doué de conscience, ni en sujet de discours capable de se défendre publiquement. Autant la formulation de droits que la défense de droits dépendent de pratiques discursives et politiques qui, jusqu'à nouvel avis, sont le propre de l'être humain, et de l'être humain vivant d'une manière ou d'une autre dans une communauté sociale et politique. On n'échappe pas à l'anthropocentrisme social que nous impose notre immanquable action sur notre milieu.

9. Conclusion anthropo- et écopoiétique

Revenons donc à l'homme et à la société, l'homme qui du point de vue physique, biologique, sinon neuronal, partage toute une série de qualités avec sa biosphère et qui se trouve en interaction constante et constructive avec elle. Du point de vue anthropologique, la transition, sinon la rupture écosocialiste exige une anthropopoïétique doublée d'une écopoïétique d'ordre sémiotique ; cela par référence à deux concepts opératoires à la dénomination un peu savante – hellénisme oblige : d'une part l'anthropopoïésis en tant que fabrication sociale et culturelle de l'être humain, en collaboration et en contraste avec ses proches dans la construction et le maintien évolutif d'une identité à la fois personnelle et sociale ; d'autre part l'écopoïésis comme transformation et fabrication par l'homme en société d'un environnement en un milieu indispensable à sa survie matérielle et mentale, sinon neuronale. D'ordre anthropologique, ces deux concepts induisent non seulement à repenser les interactions complexes des hommes et de leurs communautés avec un environnement que l'on pourra identifier avec la biosphère, mais surtout de refaçonner, symboliquement et techniquement, cette interaction, fabricatrice. Quelle qu'en soit la nature physique et biologique, cet environnement, perçu par

l'intermédiaire de notre appareil sensoriel et de nos capacités intellectuelles, et désormais neuronales, est d'emblée signifiant. C'est à la condition de l'interpréter que nous pouvons en user, dans la nécessaire construction culturelle et sociale de la femme et de l'homme.

Reconnue comme fondement de toute identité humaine et par conséquent de toute communauté sociale et culturelle, l'anthropopoïésis passe du statut de concept opératoire à celui d'une exigence sociale. Et dans la mesure de l'immanquable interaction complexe et pratique entre l'homme vivant en société et la biosphère, l'anthropopoïésis devenue anthropopoïétique doit être développée en une « écopoïétique ». Du point de vue épistémologique, cette reconnaissance exige le développement d'une anthropologie éco-sémiotique, d'ordre culturel et social. Elle consistera en l'investigation comparative des principes qui fondent la construction sémiotique et discursive de l'être humain en relation avec son groupe social et avec son milieu à travers les procédures d'anthropopoiésis et d'écopoiésis propres à chaque culture ; les pratiques rituelles d'une part, les pratiques techniques de l'autre en sont parmi les supports essentiels.

Ce passage comparatif par les pratiques discursives, rituelles et techniques d'ordre anthropo- et éco-poïétique d'autre communautés culturelles, ne serait-ce que celle que nous offre dans son histoire et dans la multiplicité de ses cités la Grèce ancienne, nous engage fermement à repenser le paradigme technologique, marchand et répressif qui domine le monde contemporain. L'enquête comparative pourra contribuer à la définition de nouveaux critères, d'ordre écosocialiste, dans l'élaboration et l'usage des techniques, dans le cadre des relations signifiantes et pratiques des hommes et de leurs communautés avec leur indispensable environnement. D'inspiration écosocialiste, ce paradigme polymorphe et évolutif s'inscrira en rupture avec le néolibéralisme de la dérégulation, de la marchandisation, et de la maximisation des profits individuels, dans une désémiotisation généralisée des relations poiétiques et interactives des hommes entre eux et avec leur milieu.

Rappelons-le. En mars 2016, la Préfète du Pas-de-Calais ordonnait la destruction du campement précaire regroupant plus de 6000 exilés et exilées tentant de rejoindre depuis Calais la Grande-Bretagne. Or, dans le dénuement le plus total, ces migrantes et migrants d'origine les plus différentes étaient parvenus à s'approprier l'espace d'un terrain vague proche de l'autoroute pour organiser leurs abris de bidonville en un tissu urbain précaire, avec ses lieux de sociabilité : un centre culturel, une église, une mosquée, une école, des échoppes, quelques bars, en dépit de conditions d'hygiène plus que dégradées. À l'écart de toute idée de nature, les victimes des effets destructeurs et répressifs de la mondialisation néolibérale avaient fait la preuve de la force créative qui, en contraste, anime les relations vitales d'un indispensable tissu social avec un milieu.

Bibliographie

Attac (Ch. Aguiton, G. Azam, E. Peredo, P. Solón), *Le monde qui émerge. Les alternatives qui peuvent tout changer*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2017.

Geneviève Azam, *Osons rester humian. Les impasses de la toute-puissance*, Paris, Les Liensqui Libèrent, 2015.

Walter Benjamin, *Paris Capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1989 (Allia 2003 ; rédaction en allemand : 1935, en français : 1939).

Émile Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, A. Maisonneuve, 1975 (éd. or. : 1948).

Christophe Bonneuil & Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil 2016 (2e édition augmentée).

Claude Calame, Avenir de la planète et urgence climatique. Au-delà de nature et culture, Fécamp, Lignes, 2015.

Philippe Corcuff, *Marx. XXIe siècle. Textes commentés*, Paris, Textuel, 2012.

René Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison & chercher la vérité dans les sciences*, Paris, Vrin, 1970 (éd. or. : Leyde, Jan Maire,

1637).

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

— , *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae, 2011.

Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2010 (1re éd : 2007),

Jean-Marie Harribey, *Le trou noir du capitalisme. Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020.

Louis de Jaucourt, « Nature », in Denis Diderot & Jean le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XI, Paris, André Le Breton et al., 1765, p. 40-44.

Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

— , *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon, *Les Époques de la nature*, 2 vol., Paris, Imprimerie Royale, 1780.

Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris – La Haye, Maison des Sciences de l'Homme – Mouton, 1967 (1re éd. : 1949).

Michael Löwy, *Qu'est-ce que l'écosocialisme ?*, Montreuil, Le Temps des Cerises, 2020 (2e éd.).

Daniel Tanuro, *Trop tard pour être pessimistes ! Écosocialisme ou effondrement*, Paris, Textuel, 2020.

Notes

[1] Le terme grec employé est *nóema*.

[2] En grec *nómoi*.

[3] Dans ce cas *tò anthrópeion*.

[4] C'est là le sens étymologique de *nómos*.

[5] En grec, la *khóra*, par un terme qui désigne l'espace terrestre, le territoire.

[6] 6 Idem !

[7] Les *éthea.*

[8] À nouveau *khóre*.

[9] Toujours (*khóra*).

[10] C'est ainsi qu'il convient de traduire le terme grec *tékhne*.

[11] En grec : *sophón ti mekhanóen tékhnas.*

[12] L'homme de *húpsipolis* peut devenir *ápolis* (vers 370).

[13] En grec, *éntekhnos sophía*.

[14] Le terme utilisé au vers 501 est *ophelémata*.

[15] Pour une tentative anthropologique de définir en termes de complémentarité « culture » et « société », on pourra se référer aux propositions de Godelier, 2010, p. 106-108 et 160-161.

De l'éthique du statut à l'éthique des relations

mardi 15 décembre 2020, par Catherine Larrère

La deuxième moitié du XXe siècle, à partir des années 1950, a été marquée par l'attention croissante portée à la dégradation de la situation environnementale, au niveau de la planète entière : déforestation, diminution des espaces considérés comme sauvages par suite de l'avancée des activités agricoles, industrielles ou du développement urbain, épuisement des ressources naturelles (énergétiques notamment), augmentation des pollutions (des eaux, des airs et du sol), croissance démographique rapide accentuant la pression humaine sur la terre, où de moins en moins de place était laissée aux vivants non humains. Non seulement l'environnement naturel était menacé par les activités humaines, mais les dégâts que celles-ci entraînaient mettaient également en danger la poursuite de la vie humaine et des activités techniques.

Un certain nombre de philosophes, particulièrement dans les traditions philosophiques anglophones, ont vu, dans cette crise environnementale, ou écologique, un problème moral. Ce qui était en cause, c'étaient les rapports des hommes et de la nature : nous avions manifesté notre indifférence vis-à-vis de celle-ci, considérant que nous pouvions y puiser sans réserve et la mettre à notre service, alors qu'elle méritait notre attention et notre respect. Pour eux, le domaine de la moralité ne se limite pas aux seuls rapports des humains entre eux, il faut également y inclure la nature et les entités naturelles, leur reconnaître un statut moral.

Considérer que nous avons des devoirs à l'égard de la nature, et que celle-ci peut faire valoir des droits moraux à notre encontre, engage à un remaniement d'ensemble de la moralité, et c'est à quoi s'est employée, dès les années 1970, la réflexion sur l'éthique environnementale. Mais, faire ainsi de la nature un objet de considération morale, n'est-ce pas perpétuer, entre l'homme et la nature, une dualité que la crise environnementale, en brouillant de plus en plus la distinction du naturel et du social, remet au contraire en question ?

Si, à l'horizon des questions écologiques, se profile la fin de la séparation entre société et nature, de quelle aide peut être une éthique environnementale élaborée sur fond de cette séparation ? Faut-il l'abandonner ou peut-on en retenir certains enseignements ? Si, comme nous allons le voir, l'éthique environnementale des années 1970 s'est construite autour de la notion de la valeur intrinsèque, c'est à un examen critique de celle-ci que nous consacrerons cette réflexion, qui nous conduira à passer d'une éthique du statut à une éthique de la relation.

I/ Une éthique de la valeur intrinsèque

« *Is there a need for a new, an environmental ethic* ? » : en 1973, le philosophe australien Richard Routley présenta devant un congrès international de philosophie de langue anglaise tenu à Sofia, en Bulgarie [1], une communication qui marque le début d'une réflexion philosophique et morale sur l'environnement et les rapports de l'homme à la nature. Dans les pays de langue anglaise (Angleterre, Amérique du Nord, Australie) principalement, on a ainsi vu se développer un courant d'éthique environnementale, ayant ses différentes tendances, ses revues scientifiques à comité de lecture, ses associations et ses congrès. Dans cet article pionnier, l'auteur construit un cas fictif, celui du dernier homme à survivre sur terre (après une catastrophe mondiale), « *Mr Last Man* ». Il s'emploie, avant de disparaître, à détruire tout ce qui l'entoure, plantes, animaux... Comment évaluer, sur le plan moral, ce qu'il fait ? Si l'on s'en tient à l'éthique dominante dans le monde occidental, où il n'y a de droits et de devoirs qu'entre les hommes, il ne fait rien de mal, puisqu'il ne lèse personne (les autres

hommes sont déjà morts, et lui-même n'en a pas pour longtemps). Pourtant, nous sommes intuitivement convaincus que cette destruction est mauvaise, qu'un tort est fait à la nature. Pour pouvoir qualifier moralement ce tort, il nous faut donc sortir du champ habituel de la moralité, qui se limite à l'humanité, pour y inclure la nature et reconnaître qu'elle peut avoir une valeur, que nous avons des devoirs à son égard, à commencer par celui de ne pas la détruire aveuglément, serions-nous poussés par la seule rage de notre disparition.

L'éthique environnementale, qui s'est développée dans la foulée de cet article, s'est élaborée autour de l'idée de la valeur intrinsèque : celle des entités naturelles, ou de la nature comme un tout. L'expression de « valeur intrinsèque » se trouve chez Kant : a une valeur intrinsèque, ou absolue, tout ce qui doit être traité comme une « fin en soi », c'est–à-dire l'humanité et, plus généralement, tout être raisonnable. Tout le reste n'est considéré que comme un moyen, comme une valeur instrumentale ou relative [2]. L'éthique environnementale nomme « anthropocentrique » cette position qui ne reconnaît de dignité morale qu'aux humains, et laisse hors de son champ, tout le reste, c'est-à-dire la nature, envisagée uniquement comme un ensemble de ressources. L'ambition de l'éthique environnementale est au contraire de montrer que les entités naturelles ont une dignité morale, sont des « valeurs intrinsèques ».

L'idée est que, là où il y a des moyens, il y a nécessairement des fins. Or, tous les organismes vivants, du plus simple au plus complexe, qu'il s'agisse d'animaux (même dépourvus de sensibilité), de végétaux, ou d'organismes monocellulaires..., tous déploient, pour se conserver dans l'existence et se reproduire, des stratégies adaptatives complexes, qui sont autant de moyens mis au service d'une fin. Il y a donc des fins dans la nature. On peut considérer tout être vivant comme l'équivalent fonctionnel d'un ensemble d'actes intentionnels, comme une « fin en soi ». À l'opposition entre les personnes humaines et les choses, caractéristique de l'anthropocentrisme, se substitue une multiplicité d'individualités téléonomiques, qui peuvent toutes prétendre, au même titre, être des fins en soi, et donc avoir une « valeur intrinsèque ». Tout individu vivant est, à égalité avec tout autre, digne de considération morale : c'est ce qu'on appelle le biocentrisme (dont les représentants sont Paul Taylor [3] ou Holmes Rolston [4]).

L'éthique environnementale biocentrique reconnaît ainsi une infinité de vouloir-vivre individuels à l'œuvre dans la nature entière et transfère à tout ce qui est vivant la dignité morale que l'éthique kantienne accorde aux êtres libres. La valeur intrinsèque est ce qui qualifie moralement une entité, lui donne un statut, c'est son « passeport d'entrée » dans la communauté morale [5]. Cela justifie une attention au vivant qui a rapidement gagné des adeptes. La valeur intrinsèque est devenue le cri de ralliement de nombreux militants de la protection de la nature. La Convention de Rio sur la biodiversité (1992) en affirmant, en son article 1, la « valeur intrinsèque de la biodiversité » porte témoignage de l'importance prise par la référence à la valeur intrinsèque.

Parce qu'elle est construite autour de l'opposition entre fin et moyen, la valeur intrinsèque se trouve en opposition directe avec la valeur économique. Pour l'économie, en effet, il n'existe que des ressources, c'est-à-dire des instruments ou des moyens pour les fins humaines, et l'évaluation consiste à trouver leur mesure commune (la valeur économique), ce qui les rend comparables, donc échangeables. Toute valeur – en économie – est donc substituable. La valeur intrinsèque, au contraire, reconnaît en chaque entité une singularité insubstituable. Dire qu'il y a des valeurs intrinsèques, c'est affirmer que tout dans la nature n'est pas échangeable, ou aliénable.

Admettre la valeur intrinsèque, c'est donc reconnaître que tout ne peut pas être évalué économiquement, qu'il y a des limites à la marchandisation, ou à la commodification. L'argent ne peut pas tout acheter [6], la nature n'a pas de prix, elle est supérieure à tout équivalent. Comme le dit Kant pour les personnes humaines, la nature a de la dignité et non pas un prix [7]. On ne peut pas remplacer les valeurs intrinsèques, vouloir le faire, ce serait les atteindre dans leur être, méconnaître leur sens.

Mais voir dans la valeur intrinsèque une des limites morales du marché [8] en ce qui concerne la nature, cela n'implique-t-il pas de perpétuer un partage de l'espace qui met la nature à part de la société ? Or, ce dualisme est contestable, tout en restreignant considérablement le champ de la protection de la nature.

II/ La critique du dualisme

Telles qu'elles se sont développées, particulièrement aux États-Unis dans les années 1970, les éthiques de la valeur intrinsèque s'appuient sur une tradition de protection de la nature, que l'on peut faire remonter à Thoreau, l'auteur de *Walden* [9], qui célèbre une nature sauvage, identifiée à la liberté, et qui pour cette raison, doit être préservée.

La nature se comprend dans son indépendance par rapport à l'homme. C'est ce que les Américains appellent *wilderness* : une nature vierge ou sauvage, aussi peu touchée par l'homme que possible, et qu'il faut maintenir dans cet état primitif ou originaire. C'est autour de cette conception que s'est organisée, aux États-Unis, la protection de la nature. John Muir, disciple de Thoreau, fut, à la fin du XIXe siècle, un grand défenseur de la *wilderness*, de la valeur spirituelle et esthétique de la nature sauvage, hors de toute considération utilitaire. Il ne s'agit pas de conserver pour l'avenir des ressources naturelles, mais de préserver, dans son intégrité, une nature appréciée pour elle-même, pour sa valeur intrinsèque. Promue par des ONG, comme le Sierra Club, dont Muir est le fondateur, cette conception dite de *preservation* a abouti à la formation aux États-Unis d'un vaste réseau de parcs naturels, régis par le *Wilderness Act* (1964) : on maintient, à l'écart de toute occupation humaine permanente, des espaces naturels protégés dont les hommes sont tout au plus des « visiteurs temporaires » [10]. Du fait du prestige des parcs naturels américains, de la puissance financière et du rayonnement international des États-Unis, cette forme de protection de la nature a été largement exportée et diffusée comme un modèle par le relais d'organisations internationales de protection de la nature.

Or, il s'agit de représentations fortement dualistes, qui mettent l'homme à part de la nature, ou la nature à part de l'homme. Dans la version la plus douce, l'espace est partagé en deux : d'un côté, ce qui est ouvert au développement, aux transformations techniques et sociales, de l'autre, ce qui est laissé librement à la nature, et qui offre des possibilités récréatives aux amoureux du sauvage. Dans la version plus radicale, l'homme est toujours de trop, il est le perturbateur de la nature, celui dont on fait le procès, et dont on souhaite, sinon tout à fait la disparition, du moins la réduction numérique importante.

Cette version plus rude, baptisée « *deep ecology* » a provoqué les réactions indignées de ceux qui se réclamaient de l'humanisme. Luc Ferry, notamment, a rencontré un grand succès en France en dénonçant *Le nouvel ordre écologique*, dans lequel il voyait le dernier avatar de la philosophie romantique de la nature et du fascisme qui en était l'héritier [11]. Si ses amalgames étaient sans fondement, et si ses menaces ont tourné court, il attirait avec raison l'attention sur l'inconvénient d'une vision dualiste qui dressait le naturalisme contre l'humanisme. Ou bien on proclamait comme lui un humanisme d'anti-nature, ou bien, on exaltait un naturalisme anti-humaniste.

Mais si le dualisme se prête ainsi à des interprétations antagoniques, ne faut-il pas le remettre en cause ? Continuant le travail entrepris par Serge Moscovici [12], Bruno Latour a critiqué le « grand partage » (entre nature et société, nature et culture, sauvage et domestique) sur lequel la modernité prétend reposer [13] . Ce grand partage ne partage rien : les distinctions qu'il établit entre les régions du savoir (sciences de la nature, sciences de la société ou de l'esprit) ne tiennent pas et, lorsque l'on croit pouvoir classer les êtres selon qu'ils sont naturels ou artificiels et sociaux, les hybrides prolifèrent : le changement climatique, ensemble de phénomènes naturels qui sont les conséquences d'actions humaines, en est un exemple frappant.

La nature, vue comme une unité relevant d'une même explication, existant par elle-même et se distinguant des humains, est une idée typiquement occidentale.

C'est ce qu'a montré Philippe Descola, qui a nommé « naturalisme », cette façon de considérer que les humains ont une intériorité qui les distingue de tous les autres êtres mais qu'ils n'ont rien d'exceptionnel par rapport à eux sur le plan biologique. Dans le reste du monde, d'autres configurations ontologiques (animisme, totémisme, analogie) conduisent à d'autres « écologies », à d'autres regroupements d'humains et de non-humains [14]. En conséquence, comme Philippe Descola l'a exposé dans la conférence introductive d'une réunion de l'UICN (Union internationale de conservation de la nature), l'exportation des modèles occidentaux de protection de la nature (type *wilderness*) est celle de modes de loisirs occidentaux, au détriment des populations locales tout autant que de leur environnement [15].

Mais c'est également parmi les défenseurs de l'éthique environnementale de la valeur intrinsèque et de la *wilderness* que l'on en est venu à mettre en question le dualisme de l'homme et de la nature. Plus on a mesuré à quel point la modernité s'était construite autour des couples d'opposés (nature/homme, sauvage/domestique, nature/société, nature/artifice, nature/culture, sujet/objet…), plus on s'est demandé si un dualisme qui avait été utilisé pour mettre en place la domination destructrice de l'homme sur la nature pouvait être invoqué pour dénoncer cette domination. Suffisait-il, pour y mettre fin, d'inverser les signes et de valoriser ce qu'on avait jusque-là dévalorisé ? Car le couple de l'homme et de la nature (semblable en cela à celui de l'homme et de la femme) ne se contente pas de distinguer : il hiérarchise et subordonne (la nature à l'homme, le féminin au masculin). On en est ainsi venu, dans les rangs des défenseurs de la *wilderness*, à mettre en question cette notion et ce mode de protection, jugés typiquement dualistes, occidentaux et machistes. [16]

Faut-il, en abandonnant la *wilderness* comme conception de la nature, abandonner du même coup l'éthique environnementale, et, en tout premier rang l'idée de valeur intrinsèque, qui l'a soutenue ? Ce serait considérablement élargir le champ de protection de la nature. Si l'on s'en tient à la seule protection d'espaces sanctuarisés, maintenus hors de l'intervention humaine, on abandonne tout souci d'une « nature ordinaire » qui ne bénéficie pas d'une protection particulière. Or, celle-ci a aussi besoin d'une éthique pour régler les interventions humaines [17]. Certains s'inquiètent cependant, qu'à abandonner l'idée d'une nature extérieure, subsistant par elle-même, on en vienne à déclarer la fin de la nature. [18] Il n'y a plus alors de nature, mais de la biodiversité, c'est-à-dire une nature sous contrôle, que l'on peut gérer et même marchandiser : bien loin que la protection de la nature représente une limite à l'instrumentalisation économique, elle en est un vecteur, et peut devenir la source de profits financiers [19]. Renoncer à la valeur intrinsèque, n'est-ce pas laisser à l'économie le monopole de la valeur ?

III/Une éthique relationnelle

La quête de la valeur intrinsèque a été celle de l'indépendance. La remontée des moyens qui permet de l'établir en découvrant la fin à laquelle ils conduisent, donne accès à la valeur ultime, qui ne dépend que d'elle-même. Si la valeur intrinsèque peut être dite aussi « inhérente » [20], c'est qu'elle ne dépend que de ce que l'entité possède en elle-même. La valeur intrinsèque ne dépend pas de propriétés relationnelles, elle n'est pas liée au contexte : pourtant, comme le remarque Dale Jamieson, il existe à l'évidence des propriétés relationnelles qui ont un effet sur la valeur d'un individu : la rareté, ou le caractère unique, notamment [21].

Mais la valeur intrinsèque est aussi supposée exister en l'absence de tout évaluateur. L'expérience de pensée, à laquelle convie l'article de Routley, vise justement à nous convaincre qu'un monde dont les humains auraient disparu ne serait pas dépourvu de valeur. Routley s'inscrit ainsi directement en faux contre l'affirmation de Kant, qui est constitutive de l'anthropocentrisme : sans êtres raisonnables, affirme celui-ci, l'existence d'un monde n'aurait aucune valeur, car alors il n'existerait aucun être ayant le moindre concept d'une valeur [22].

Il n'est pas besoin d'être kantien pour avoir du mal à adhérer à l'idée d'une valeur objective, complètement

indépendante de tout sujet qui l'évalue. C'est dans l'usage de la langue même que cela se dit : les mots « valeur » et « évaluer » vont de pair, encore plus en anglais où « *value* » est à la fois un verbe et un substantif (*I value the value*). « *No value without a valuer* » reconnaît Baird Callicott, qui voit cependant dans la valeur intrinsèque la pierre angulaire de l'éthique environnementale [23]. Que devient alors l'indépendance ? Non seulement celle de la valeur par rapport à l'évaluateur, mais également celle de propriétés inhérentes à l'exclusion de toute propriété relationnelle. C'est situer la valeur au niveau individuel d'organismes auto-subsistants, saisis dans leur singularité, hors de tout contexte. Or, cela va à l'encontre de la leçon première de l'écologie scientifique, science des relations des organismes et de leur milieu, qui est que tout est interconnecté dans la nature.

Il est donc curieux qu'une éthique environnementale – ou écologique – ait fait de la valeur intrinsèque et de son indépendance (par rapport à l'évaluateur, comme à l'égard de son milieu d'existence) son concept central. Quelle que soit la prouesse philosophique que réalise l'élaboration du concept de valeur intrinsèque des entités naturelles (elle réussit à retourner contre Kant un concept qui lui est emprunté), il n'en reste pas moins qu'il s'inscrit en faux aussi bien contre l'idée morale elle-même (qui est celle d'une relation) que contre l'idée principale de la science dont elle se réclame [24].

Aldo Leopold, ce forestier américain de la première moitié du XXe siècle, a su réunir, dans sa vie et sa pratique, l'engagement militant dans la protection de la nature et le savoir scientifique (théorie de l'évolution et écologie) qui permet de la diriger, et il en a tiré la première formulation explicite d'une éthique environnementale, la *Land ethic*, par laquelle il termine *l'Almanach d'un comté des sables*, livre qui est resté la référence incontestée des mouvements américains de protection de la nature. Il y formule son ambition éthique :

« Il me paraît inconcevable qu'une relation éthique à la terre puisse exister sans amour, sans respect, sans admiration pour elle et sans une grande considération pour sa valeur. Par valeur, j'entends bien sûr quelque chose qui dépasse de loin la valeur économique ; je l'entends au sens philosophique. » [25]

En partant à la recherche de la valeur intrinsèque, l'éthique environnementale des années 1970 a répondu à l'invitation de Leopold. Elle s'est interrogée sur la valeur « philosophique » de la nature, en la distinguant de la valeur économique. Mais elle ne l'a fait qu'en laissant de côté un élément déterminant : la dimension relationnelle de la moralité. C'est bien de « relation éthique à la terre » qu'il s'agit, et, un peu plus loin dans le même passage, Leopold déplore que l'homme moderne ait perdu sa « relation vitale » [26] à la terre. L'objectif de l'éthique environnementale est bien de restaurer cette relation, de la rétablir. Cela ne va pas sans un investissement affectif (l'amour, le respect, l'admiration) que l'éthique très intellectualiste et objectiviste de la valeur intrinsèque néglige. Cela implique surtout que l'on abandonne le dualisme, ou que l'on voie dans le dualisme la négation même de cette relation vitale : que l'on en déplore la perte et que l'on souhaite la rétablir signifie que l'homme n'est pas extérieur à la nature. Il n'est pas à part de celle-ci, il en fait partie.

Si l'on veut sortir du dualisme, cesser de présupposer, entre les hommes et la nature une séparation intenable, il ne faut pas avoir recours à une éthique qui lie la moralité à l'attribution d'un statut à des entités pensées comme indépendantes entre elles et des humains. Il faut adopter une éthique relationnelle qui se règle sur les relations qu'entretiennent les différentes composantes, humaines et non humaines, d'un milieu de vie. Mais, en réintroduisant l'observateur humain dans la situation écologique dont il fait partie, ne réintroduit-on pas l'anthropocentrisme et, en diversifiant les points de vue, ne relativise-t-on les situations ainsi valorisées ? Le grand avantage du dualisme, c'est qu'en se réglant sur une nature dont l'homme est absent, qui est saisie en elle-même, on se donne une référence de naturalité incontestable. S'il n'y a plus de naturalité assignable, alors on se réglera sur les désirs changeants des humains. La répugnance, assez caractéristique de la culture française, pour les paysages fermés, conduira par exemple à refuser de

laisser des espaces en libre évolution du fait de la déprise agricole. Si l'on est confronté à différentes propositions de protection (milieux ouverts/milieux fermés ; interdiction des incendies/tolérance d'un petit nombre) on est poussé, pour éviter les choix arbitraires et faute de référence naturelle incontestable, à se décider en appliquant une rationalité gestionnaire de type économique, et à procéder à des comparaisons coûts/avantages ou risques/bénéfices. Mais, ce faisant, n'abandonne-t-on pas tout objectif éthique ?

Renoncer à la certitude de la valeur absolue pour la diversité des valeurs relatives expose au relativisme, c'est-à-dire à la forme morale du scepticisme. Peut-on y échapper ? Vincent Descombes propose de distinguer entre relativisme des préférences et relativité des situations, ou des circonstances [27]. Le premier relève de l'arbitraire subjectif. Même si l'on admet que chacun, individuellement, ne décide pas des valeurs morales, que celles-ci sont partagées, il n'en reste pas moins qu'elles peuvent être envisagées comme des préférences collectives, ce qui renvoie à la diversité des opinions communes, ou des mentalités. La relativité des circonstances est propre à la diversité des situations, ou des contextes. Elle pose la pluralité du bien, non par diversité arbitraire des préférences, mais du fait de la diversité objective des situations. Or, c'est bien cette appréciation contextuelle que requiert l'évaluation écologique, qui est une évaluation des relations. Cela lui permet d'éviter le relativisme.

Passer du relativisme des préférences à la relativité des circonstances, c'est ne pas s'en tenir à la seule comparaison quantitative de la diversité des données pour procéder à un inventaire des attachements qui nous lient à une situation ou à ce qui la compose, et pour enquêter sur le réseau complexe d'interconnexions qui caractérise une situation.

« Nous n'apprécions réellement ce qui nous reste que lorsque nous prenons conscience de ce que nous avons perdu », remarque Aldo Leopold, alors qu'il parcourt son domaine en notant les traces absentes ou présentes de ses hôtes habituels, saisonniers ou permanents (oiseaux, mammifères…) [28]. La même idée se retrouve, quelques dizaines d'années plus tard, dans *Le principe responsabilité* d'Hans Jonas :

Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit : contrairement à toute logique et à toute méthode, le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger. C'est ce péril qui nous apparaît d'abord et nous apprend par la révolte du sentiment qui devance le savoir à voir la valeur dont le contraire nous affecte de cette façon. Nous savons seulement *ce qui* est en jeu lorsque nous savons *que* cela est en jeu. [29]

Le catastrophisme de Jonas, qui fait que la situation ne peut être appréciée que sous la menace de sa complète disparition, transforme en heuristique de la peur l'heuristique affective de Leopold. Mais, même la perspective catastrophiste est à l'inverse de celle que dessine l'expérience de pensée de Routley : non pas celle d'un monde dont les humains auraient disparu, mais celle d'humains privés de monde. C'est cette appréhension de perte du monde qui incite à faire un inventaire des attachements. Dans *Où atterrir ?* [30], Bruno Latour nous invite à quitter la démesure du monde dont nous vivons (ce monde hors sol que dessinent les échanges planétaires qui pourvoient à la consommation des Occidentaux) pour nous réinsérer dans le monde où nous vivons (la Terre), pour retrouver nos attachements. Il s'agit de « décrire, chacun pour soi, ce à quoi nous sommes attachés ; ce dont nous sommes prêts à nous libérer » [31], pour dresser, en faisant l'épreuve de la perte imaginée, le paysage de nos attachements et de nos vies collectives, une description qui est une évaluation, une exploration de notre milieu de vie, de notre monde commun.

Conclusion

Ce qui caractérise l'évaluation économique, c'est qu'elle s'en tient à la seule opération de mesure. L'objectif de l'évaluation économique est de rendre compatibles et calculables des objets et des ensembles hétérogènes, en déterminant une mesure commune qui les rapporte les uns aux autres. Et cette mesure est humaine. Quelle que soit la théorie de la valeur adoptée (travail ou utilité marginale), l'homme en fournit la mesure. L'économie est une

discipline anthropocentrique au sens où elle met en pratique la formule de Protagoras qui fait de l'homme la mesure de toutes choses [32]. C'est la maxime du relativisme. Si l'on s'en tient à la seule valeur économique, toute valeur est relative, il n'y a pas de valeur absolue (ou intrinsèque).

Dans cet espace que la quantification homogénéise et dont l'humain est la mesure, la nature, dans sa diversité, son hétérogénéité, sa non-réductibilité aux désirs humains, est rejetée dans un extérieur inaccessible. Faire resurgir la nature, comme se proposent de faire les éthiques de la valeur intrinsèque, c'est circonscrire l'espace économique, affirmer que le marché a des limites morales. Mais c'est en même temps rendre explicite un dualisme du naturel et du social, bien loin de le faire disparaître. Aussi affirme-t-on en même temps les limites d'une éthique de la valeur intrinsèque : elle ne vaut que pour le dehors improbable du domaine anthropisé, et est incapable de protéger un environnement qui, pour être modifié par les activités humaines, n'en reste pas moins animé par des forces naturelles.

À en rester à l'opposition des valeurs (intrinsèque et instrumentale), on est ainsi conduit dans une impasse. Il vaut mieux, dans une perspective plus pragmatiste [33], s'occuper de l'évaluation au lieu de s'en tenir à son seul résultat, la valeur. Comme le montre Nathalie Heinich, faire primer l'acte d'évaluation sur son contenu, c'est admettre que les valeurs ne sont pas des propriétés objectives des objets, mais qu'elles se découvrent dans les actes qui les confèrent. L'étude des valeurs est celle de l'évaluation [34]. Celle-ci est un acte complexe, qui comprend diverses opérations et il existe différents types d'évaluation. L'évaluation économique n'épuise pas la question de la valeur, montre-t-elle, car elle s'en tient à une seule opération qui est celle de la mesure, laissant de côté deux autres opérations qui peuvent intervenir dans une évaluation : celle qui révèle les attachements, celle qui fait intervenir, sur l'objet ou sur le milieu évalué, un jugement faisant appel à des critères qualitatifs et pas seulement à une détermination formelle [35].

Dès lors, il ne s'agit pas de s'en tenir au seul face à face de la valeur économique (instrumentale et relativiste) et de la valeur morale (qui saisit la nature dans son intégrité et son authenticité). Il s'agit d'inventorier l'extraordinaire diversité de relations que les humains entretiennent entre eux et avec les choses dans la diversité de leurs milieux de vie, sans chercher à réduire ces relations à un modèle unique. C'est en explorant la diversité de ces relations que l'on pourra s'interroger sur la façon dont elles peuvent se composer au mieux. On passe ainsi d'une éthique du statut à une éthique de la relation.

Notes

[1] Routley Richard, « Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic ? », *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, n° 1, Varna, Bulgaria, 1973, 205-210.

[2] Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* IIe section, trad. fr. *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 292-297.

[3] Taylor, Paul W., 1986. *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

[4] Rolston III, Holmes, 1994 « Value in Nature and the Nature of Value », (reproduit dans Light Andrew and Rolston III Holmes (ed), 2003. *Environmental Ethics, an Anthology*, Blackwell *Environmental Ethics*, p. 143-153)

[5] Jamieson, Dale, *Ethics and the Environment, An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 70.

[6] Michael Sandel, *Ce que l'argent ne saurait acheter*, trad. fr. Paris, Seuil 2014 (original anglais, *What money can't buy*, Mac Millan USA, 2012).

[7] Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* ouvr. cité, p. 301.

[8] Debra Satz, *Why Some Things Should Not Be For Sale, The Moral Limits Of Markets*, 2010, Oxford UP.

[9] Henry-David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, 1854.

[10] Roderick Nash, *Wilderness and the american mind*, New Haven and London, Yale University Press

[11] Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique, L'arbre, l'animal et l'homme,* Paris, Grasset, 1992.

[12] Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, 1968/1977, *La Société contre nature*, Union générale d'éditions, 1972 /Seuil, 1994.

[13] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1992

[14] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

[15]
Philippe Descola, « Diversité biologique et diversité culturelle », in *Imagine To-Morrow's World*, Fontainebleau Symposium, Keynote Presentations, Fontainebleau 3-5 novembre 1998, IUCN, pp. 77-90.

[16] J. Baird Callicott, Michael P. Nelson, *The great new wilderness debate*, Athens : University of Georgia Press, 1998.

[17] Rémi Beau, *Ethique de la nature ordinaire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.

[18] Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, Paris, Le Seuil, collection « Anthropocène », 2018.

[19] Sandrine Feydel, Christophe Bonneuil, *Prédation, Le nouvel eldorado de la finance*, Paris, La Découverte, 2015.

[20] P. Taylor, *Respect for nature*, p. 73.

[21] Dale Jamieson, *Ethics and the Environment*, ouvr. cité, p. 71.

[22] Emmanuel Kant*, Critique de la faculté de juger*, § 87, *Œuvres*, ouvr. cité, t. ii, p. 1255.

[23] Callicott, J. Baird 1999 a. “Intrinsic value in nature : a metaethical analysis”, in *Beyond the Land Ethic, More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, SUNY, 239-261.

[24] Sur le rapport entre l’éthique environnementale et l’écologie comme science, voir Catherine Larrère, « Philosophie de l’environnemnent : l’écologie a-t-elle des implications morales ? » in *Humanités environnementales, Enquêtes et contre enquêtes,* Guillaume Blanc, Elise Demeulenaere, Wolf Feuerhahn (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, chapitre 4, p. 97-116.

[25] Aldo Leopold, *Almanach d’un comté des sables* (1949, trad. fr. Paris, Aubier, 1995, p. 282)

[26] ibid.

[27] Vincent Descombes, *Le raisonnement de l’ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 187, 340, 370.

[28] Aldo Leopold, « Almanach écologique d’un propriétaire terrien » (1938-1942), *Pour la santé de la terre*, Paris, Éditions Corti (Biophilia), 2014, p. 24.

[29] Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, ouvr. cité, p. 49.

[30] Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s’orienter en politique,* Paris, La Découverte, 2017

[31] Bruno Latour, « Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d’avant », AOC/2020/03/29.

[32] Platon, *Théétète*, 151 a.

[33] John Dewey, *La formation des valeurs* [1939], Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2011.

[34] Nathalie Heinich, *Des valeurs, une approche sociologique*, Paris, Gallimard, 2017.

[35] Nathalie Heinich, *Des valeurs,* ouvr. cité, p. 161.

Que donne la nature ?

mardi 15 décembre 2020, par Alain Caillé

Quelques diversités qui aient pu exister entre elles, toutes les cultures traditionnelles ont en commun d'avoir considéré les relations entre les hommes et les êtres de leur environnement naturel, animaux, plantes, montagnes, étoiles, esprits du lieu, génies etc. comme des relations de don et de contredon. Il fallait donner ou rendre à la nature pour qu'elle continue à donner à son tour et se montre féconde et généreuse. Ou pour apaiser son courroux.

Peut-être la plus grande caractéristique de la culture moderne, concomitante à l'apparition du capitalisme, aura-t-elle résidé dans la rupture radicale avec cette conception. C'est à juste titre, par exemple, que l'anthropologue Philippe Descola s'oppose au sociologue des sciences Bruno Latour. Oui, nous avons bien été et sommes encore modernes, dans une certaine mesure (sur laquelle nous reviendrons), et précisément en raison du type d'écart créé entre la nature et les hommes, qui aboutit à dénier toute subjectivité aux êtres de la nature, quand bien même nous ne voyons pas de discontinuité physique entre eux et nous.

L'hypostase de la nature, sa transformation en Nature, source de toutes les vénérations romantiques et de toutes les légitimations classiques, son apothéose imaginaire, est allée de pair avec sa dépréciation à la fois idéelle et réelle. Vue seulement comme un ensemble de réalités inertes, simple amas de matière et d'énergie, elle a été pensée, d'une part, comme une « fille publique » (Bacon), tout juste bonne à mater, à surmonter et à exploiter sans merci, et dont il fallait se rendre « maître et possesseur » (Descartes). Et, de l'autre, désormais privée de toute subjectivité, elle a cessé de pouvoir être considérée comme partenaire possible d'une relation de don. Le déconstructionnisme nihiliste, si dominant en philosophie et en science sociale, parachève ce travail de désenchantement du monde naturel en congédiant toute idée de naturalité. La répudiation de l'animisme [1], coextensive à l'émergence de l'esprit scientifique, a incité à ne plus voir dans les animaux que des machines, insensibles, ou à tout le moins inconscientes de leur douleur, et à retrancher le monde végétal de celui du vivant. *A fortiori* ne peut-il exister, dans cette perspective, aucun esprit de lieux, des forêts, des lacs ou des montagnes. Et le déconstructionnisme, par ailleurs, exècre tout ce qui apparaît comme « donné ».

Or, nous voyons bien aujourd'hui les effets pervers d'une telle vision. Elle a conduit à une surexploitation de la nature qui la laisse exsangue et nous mène au bord de la catastrophe énergétique et environnementale. Et, dans ce sillage, elle menace d'ôter tout charme à l'existence des hommes dès lors qu'ils n'auraient plus d'autre possibilité que de vivre dans un monde intégralement artefactuel [2]. Ne serait-il donc pas grand temps de renouer, normativement et positivement, avec une conception *donatiste*, du rapport entre les hommes et la nature, et de considérer celle-ci comme un partenaire de don, envers lequel nous avons des obligations de réciprocité ?

Le danger, dira-t-on, serait alors de faire retour à un animisme difficilement compatible avec l'esprit rationnel et avec la science. Et il nous est en effet *a priori* difficile de rompre avec la posture scientifique et avec l'appel à la raison. Mais il ne faut pas confondre raison et rationalisme, science et scientisme. Rationalisme et scientisme ne sont que la corruption ou la perversion de la raison et de la science. Ce qu'il a été longtemps difficile de percevoir puisque c'est largement sous cette forme corrompue ou rabougrie que la science et la raison ont triomphé historiquement. C'est dans cet écart, d'ailleurs croissant, entre science et scientisme qu'il y a lieu de puiser quelque espoir de pouvoir revenir à une

conception plus saine et plus équilibré des rapports entre humanité et nature. Celle qui commence à triompher, par exemple en éthologie où de nombreux travaux, et notamment ceux de Frans de Waal, attestent de cette évidence si violemment et radicalement déniée par la « science » durant des siècles : oui, les animaux n'ont pas seulement des sensations, mais aussi, pour les plus évolués, des sentiments. De l'empathie. Oui, ils souffrent, mais ils le savent. Et, oui encore, ils sont capables de calculs et de stratégies, tant d'affrontement que de coopération. Oui, ils sont donc bien dotés d'une certaine forme de subjectivité.

C'est dans le sillage de ces réflexions qu'il semble pertinent de mettre à l'épreuve le paradigme du don en nous demandant s'il est possible de l'étendre au-delà du champ des relations interhumaines et de poser la question de ce que nous donne la nature. Question dont nous n'ignorons pas le caractère provocateur. Car, de proche en proche, elle débouche logiquement sur ce qu'on pourrait appeler un naturalisme ou un *animisme méthodologique* ? Or, n'est-ce pas dans une telle perspective qu'il convient d'inscrire tout ce qui se cherche autour de l'écologie politique ? Tentons de préciser le statut de cette interrogation.

La nature existe-t-elle ?

Les raisons de refuser toute pertinence à la question « que donne la nature ? » sont nombreuses et fortes. Pour qu'elle puisse donner, encore faudrait-il qu'elle existe. Or, il est clair que le mot même de nature a une longue histoire en Occident, que, hautement polysémique, il change constamment de sens, qu'on n'en retrouve pas l'équivalent dans d'autres langues ou d'autres cultures. Bref, le mot même de nature n'est en rien naturel. Et si l'on voulait malgré tout l'employer ne conviendrait-il pas de le pluraliser et de distinguer de multiples natures, ou entités naturelles, plutôt que de prétendre les subsumer toutes sous la notion d'*une* ou de *la* nature ? À supposer cette première et énorme difficulté surmontée, on devrait se demander comment une telle entité, ensemble hypostasié de toutes les entités naturelles, pourrait bien désirer donner quoi que ce soit. Et à nous en particulier. On pourrait à la rigueur, concéderont certains, parler de donation (*Gegebenheits*) au sens de la phénoménologie allemande, pour désigner le fait qu' « il y a » (*es gibt*, « ça donne », en allemand) quelque chose qui nous précède et nous excède et dont nous ne sommes pas les auteurs, quelque chose plutôt que rien, et placer si l'on veut la nature à l'origine de cette donation, de ce « il y a ». Mais cette donation n'est telle, selon nombre de ses interprètes [3], que s'il n'y a pas de sujet qui donne, que si rien à proprement parler n'est donné, et que s'il n'y a pas de sujet qui reçoit. Or une telle figure d'une pure gratuité n'est pas celle du don maussien, dont nous nous réclamons [4], qui impliquerait que *la* nature (à l'existence par ailleurs incertaine, nous y reviendrons) désire nous donner quelque chose pour faire alliance avec nous et que, réciproquement, nous sachions décrypter son intention, et nous mettre en position de récepteur, capable de rendre, c'est-à-dire de donner à notre tour en échange. Hypothèse discutable, on en conviendra, au moins pour sa première partie. Pourtant, nous voudrions suggérer qu'il nous faut la prendre au sérieux et faire, en effet, *comme si* la nature nous donnait effectivement quelque chose afin de pouvoir entrer avec elle dans une relation de reconnaissance et de gratitude. Pour comprendre le sens et la portée du choix d'imputer à la nature une capacité de donner, il convient de dissiper d'entrée de jeu toute vision idyllique ou irénique. Le don maussien, celui qui forme l'alliance politique entre les humains, qui transforme les ennemis ou rivaux en amis ou alliés, est un don ambivalent. Porteur d'une paix et d'une coopération possibles, il est toujours susceptible de rebasculer dans son opposé. Ou encore, le cycle du donner-recevoir-rendre (ou du demander-donner-recevoir-rendre) ne prend sens que sur fond de son opposé, dont il se détache toujours difficilement : le cycle du prendre-refuser-garder (ou du ignorer-prendre-refuser-garder). Ce qui est vrai des relations entre les humains l'est tout autant, voire plus, de leurs relations avec la nature qui n'a pas envers eux que de bonnes intentions, et qui peut tout autant les ignorer – le plus souvent –, leur prendre – à commencer par la vie –, se refuser à eux et rester stérile, que leur donner quoi que ce soit

[5].

C'est dans ce cadre qu'il nous faut prendre au sérieux l'hypothèse d'un don de la nature et faire, en effet, *comme si* la nature nous donnait effectivement quelque chose afin de pouvoir entrer avec elle dans une relation de reconnaissance et de gratitude. C'est tout le sens du naturalisme ou de l'animisme méthodologique qui s'esquisse ici.

Qu'elle existe

Les arguments que nous listions à l'instant à l'encontre de l'idée d'un possible don de la nature, sont pertinents, mais en définitive insuffisants. Que le mot de nature ait des acceptions multiples et n'existe pas dans toutes les cultures n'empêche pas de lui trouver des « équivalents fonctionnels » [6] dans toutes les langues, cultures ou religions : « Naarjuk (Grosventre*), l'enfant-géant, maître du cosmos (*Sila*) », par exemple, chez les Inuit, comme le montre Bernard Saladin d'Englure, leur meilleur connaisseur. Le cosmos, dont la nature selon le poète et philosophe Henri Raynal est une création. Le Tao, sans doute. Gaïa. Tous ces concepts ou notions qui désignent quelque chose de plus vaste que l'habitation et la temporalité des humains, qui n'a pas été créé par eux mais dont, au contraire, ils sont issus, qui les englobe et qui détermine peu ou prou leur destin. Et d'ailleurs, sur un mode plus empirique, observons que si Philippe Descola affine et dialectise l'opposition de la nature et de la culture qui était au cœur de l'anthropologie structurale lévi-straussienne en en distinguant quatre régimes – l'animisme, le totémisme, l'analogisme et le naturalisme moderne – il ne la répudie nullement et montre au contraire comment toutes les cultures se structurent à partir du rapport qu'elles postulent exister entre l'homme et la nature. Il existe donc bien une certaine universalité, sinon du mot, au moins de la notion de nature elle-même.

Mais est-elle une ? Peut-on, toujours et partout, parler de *La* nature ? Les notions employées universellement ne renvoient-elles pas à une pluralité indéfinie d'existants plutôt qu'à une entité unique et homogène, La nature ? Sans doute, si l'on raisonne d'un point de vue analytique. Mais nous avons besoin également de notions synthétiques. Lorsque les écologistes se soucient de préserver la nature, ils englobent aussi bien dans cette notion la variété des espèces animales que le climat, les paysages ou les ressources minérales – quelque pondération qu'il soit par ailleurs possible d'introduire entre ces différentes composantes de la nature – et tout le monde sait bien de quoi on parle. Dire que La nature n'existe pas est donc possible, mais ne dépasse guère le passe-temps pour intellectuels déconstructionnistes.

Limites de la théorie de l'acteur-réseau

Il faut ici dire un mot de la sociologie des sciences et de la théorie de l'acteur-réseau développées par Michel Callon et Bruno Latour, si influentes mondialement, puisque notre propos est ici à la fois proche et éloigné du leur. Éloignée parce que, nous semble-t-il, ils s'arrêtent en chemin. Il faut mettre à leur crédit, en effet, quant aux proximités, le fait d'avoir montré, d'une manière qui a pu sembler paradoxale et contre-intuitive, que dans toute expérience scientifique et, plus généralement dans toute réalité sociale entrent en jeu non seulement des humains et des instruments ou des choses inertes, mais aussi toute la gamme de ce qu'ils appellent les non-humains, microbes, coquilles Saint-Jacques, électrons etc. Tous acteurs ou actants, chacun à sa façon. Voilà qui évoque fort l'animisme méthodologique que nous évoquons. Mais nos deux auteurs ne vont pas jusque-là et ne nous rejoindraient sans doute pas dans notre interrogation de ce que donne la nature, pour deux raisons fondamentales et liées. La première est qu'ils se refuseraient très probablement à parler de *la* nature en raison de leur anti-holisme radical. Pour eux il n'existe qu'une infinité de réseaux toujours changeants entre des actants, et aucune stabilité possible et pérenne des réseaux de réseaux. La nature ne peut donc pas exister, pas plus que *la* société qui apparaît comme une illusion à combattre et dissoudre [7]. La seconde raison est que leurs actants sont en réalité dénués de subjectivité. On sait qu'ils agissent, au sens où ils exercent une action,

sont dotés d'une possible efficacité, mais ils ne sont pas de véritables acteurs. C'est le flou sur cette question qui permet de considérer comme actants, et de la même manière, des animaux ou des électrons. Est ainsi contournée la question de la subjectivité et, du même coup, celle du don. Car il n'est de don que de sujets, et, réciproquement, il n'est de sujet que donateur, *i.e.* ouvert plus ou moins consciemment à une certaine altérité et à la nécessité d'y faire droit. On ne peut pas faire *comme si* étaient des donateurs des actants qu'on se refuse à considérer pleinement comme des acteurs Ou alors, si on le fait, il faut aller jusqu'au bout, et les considérer aussi comme des donateurs/preneurs. C'est tout le sens de l'animisme méthodologique qui nous paraît devoir aller de pair avec la reconnaissance inconditionnelle d'une valeur intrinsèque de la nature.

Mais un sujet donateur de don, ou de donation ? La distinction est évidemment fondamentale. Et seule l'idée que certaines composantes de la nature, la nature elle-même, donc, sont auteurs d'une donation, qu'elles existent, apparaissent, se manifestent pour elles-mêmes et non pour nous, est *a priori* plausible. Sauf pour les animaux domestiques, familiers ou d'élevage, dont Jocelyne Porcher montre si brillamment et éloquemment depuis des années combien ils travaillent et collaborent avec les humains dans une authentique relation de don-contredon. Mais, ce n'est sans doute pas sans raisons que toutes les sociétés humaines, à des degrés divers, ont considéré leurs relations avec elles comme des relations de don-contredon. Et c'est très vraisemblablement, nous le disions, ce que nous aurions tout intérêt à faire, nous aussi. À les penser *comme si* elles étaient effectivement des relations de don-contredon. Mais pour que ce propos soit intelligible, encore faut-il s'expliquer sur l'idée de don qu'il convient de manier ici, et d'expliciter le statut de l'« intérêt » que nous pourrions avoir à un animisme méthodologique.

Don et reconnaissance

Précisons brièvement ce point délicat. « Reconnaître », dans le cadre des théories de la reconnaissance développées par Hegel ou Axel Honneth, c'est identifier des existants comme des sujets. Leur reconnaître la qualité de sujets. Et leur attribuer de la valeur à ce titre. On ne peut exploiter des esclaves qu'aussi longtemps qu'on ne les reconnaît pas comme des sujets. La même chose est vraie de la Terre et de la Nature. Nous pouvons nous mettre en position de les exploiter, de nous en rendre « maîtres et possesseurs » qu'aussi longtemps que nous les percevons comme des choses, comme de la pure matière [8]. Cela devient impossible si nous leur attribuons une sensibilité et une subjectivité. Si nous leur parlons comme nous parlons aux humains. Or, n'est-ce pas ce que l'humanité a toujours fait et que nous faisons encore, comme le rappelle à juste titre Andrew Feenberg dans sa critique de Descola ? Nous parlons à nos chiens, à nos poissons rouges, aux moustiques, à nos plantes, voire aux montagnes ou aux étoiles etc. (même si tout le monde ne parle pas à tout le monde…). L'humanité est universellement et phénoménologiquement animiste. Devons-nous l'être encore ? Du point de vue des sciences analytiques, certainement pas. Mais du point de vue d'une écologie généraliste, très probablement oui, car ce n'est qu'à cette condition, en attribuant aux êtres de la nature, aux vivants tout au moins, une quasi-subjectivité que nous pourrons les reconnaître, les valoriser et les préserver inconditionnellement. Les considérer « aussi comme des fins et pas seulement comme des moyens ». Ne les exploiter que dans cette limite et y trouver ainsi les conditions de notre propre survie. Tel est le sens de l'animisme méthodologique impliqué par la tentative de considérer la nature comme partenaire de don [9]. Il ne peut être que méthodologique, car nous ne saurions être animistes à la manière des Bororos, des Bushmen, des astrologues ou de Paracelse. Parce que l'idée même de subjectivité mériterait de redoutables discussions, ainsi que celle qu'elle est inextricablement liée à la capacité de donner. Mais nous n'avons pas besoin d'avoir des lumières définitives sur ces questions pour renouer avec le sens commun de l'humanité et pour y puiser des raisons de renouer l'alliance rompue avec la nature en faisant comme si elle était effectivement donatrice et sujet. Quasi donatrice et quasi-sujet. L'est-elle réellement ? Chacun en décidera selon sa

propre boussole [10].

Cet article est extrait du n° 42 de la *Revue du MAUSS,* second semestre 2013, p. 14-15, avec l'autorisation de l'auteur.

Notes

[1] Nous ne distinguons pas ici, à la différence de Philippe Descola, entre animisme, totémisme et analogisme car le point principal selon nous est que, dans ces trois formes de relations hommes/nature, les entités naturelles sont perçues comme dotées de subjectivité et d'*agency*.

[2] Plus précisément, ce qui est en train d'advenir, dans un monde désormais radicalement désenchanté (*etntzaübert*) des magies naturelles, c'est son réenchantement par les nouvelles technologies. Pourquoi pas, dira-ton ? Le problème c'est que ce réenchantement est indissociable d'une illusion de la toute-puissance. Celle qui culmine, par exemple, dans les fantasmes d'une immortalité post-humaniste.

[3] Jacques Derrida dans *Donner le temps* ou *Donner la mort*, Jean-Luc Marion dans *Étant donné*, par exemple

[4] Qui fait sa part à la donation mais ne s'y réduit nullement

[5] Quand elle ne donne pas des maladies ou la mort comme aujourd'hui avec le Covid-19.

[6] Comme le soutenait le philosophe indo-catalan, Raimondo Pannikar à propos des droits de l'homme. Invention spécifiquement occidentale mais universalisable dans la mesure où elle fait écho à des « équivalents fonctionnels » présents dans d'autres langes et cultures.

[7] Dans son dernier livre, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, (La Découverte, 2012), Bruno Latour se situe toutefois par rapport à un équivalent de la nature, plus holiste qu'elle encore, Gaïa. « C'est désormais devant GAÏA que nous sommes appelés à comparaître, écrit-il. Gaïa, cette étrange figure doublement composite, faire de science et de mythologie qui sert à certains spécialistes pour désigner la Terre qui nous enserre et que nous enserrons, cet anneau de Möbius dont nous formons à la fois l'extérieur et l'intérieur, ce Globe vraiment global qui nous menace alors même que nous le menaçons », pp.21-22. Gaïa, la Terre, le Globe, le cosmos, *Sila*, la nature (et bien d'autres possibles encore) etc. Nous ne croyons pas utile ici et à ce stade de procéder à des distinctions explicites et argumentées entre ces notions puisque ce qui nous intéresse au premier chef c'est de faire apparaître la nécessité de penser nos relations avec cette entité « qui nous enserre et que nous enserrons » en termes de don-contredon, quel que soit le nom qu'on croit devoir lui donner *in fine*.

[8] CLaude Lefort écrivait ainsi dans « L'échange et la lutte des hommes » : « « les hommes qui donnent se confirment les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses ». Repris in *Les formes de l'histoire.*

[9] Mais peut-être B. Latour accepterait-il *in fine* de nous suivre, si l'on en croit ce qu'écrit le philosophe

Stéphane Haber, dans sa *Critique de l' anti-naturalisme* (PUF…) : « En rapport avec ce que B. Latour, à la suite de l'usage du terme propre à I. Stengers, appelle une *cosmopolitique*, cette nature apparaît alors comme un champ d'émergence de quasi-cosujets possibles, d'altérités partielles – donc comme une invitation à appliquer mais aussi à élargir de manière souple notre concept d'intersubjectivité réciproque, ainsi que le mouvement de reconnaissance du partenaire de l'interaction qui lui donne vie ».

[10] Jusqu'à se réclamer, par exemple, d'un animisme ontologique.

Une illustration du « perspectivisme » amérindien avec Ailton Krenak

mardi 15 décembre 2020, par Geneviève Azam

Ailton Kenak est une figure du mouvement des peuples autochtones au Brésil. Il vit dans l'État du Minas Gerais, dans un village au bord du fleuve Watu, contaminé par les pollutions toxiques venues de la rupture, en 2015, d'un barrage minier exploité par la célèbre multinationale brésilienne Vale et un consortium anglo-australien. Ce crime fut, écrit-il, dans *Idées pour retarder la fin du monde*, (Éditions Dehors, 2020) l'expérience d'un monde qui a pris fin. Et pour tous les peuples qui « ont reçu la visite » des Européens et qui sont morts, le monde a pris fin au XVIe siècle.

Contacté pour une invitation à une conférence sur le développement durable à l'Université de Brasilia, alors qu'il cultivait son jardin, il propose le titre : « Idées pour retarder la fin du monde ». Son livre en est la transcription. Avec les étudiants, il revient sur « la fable » qui voudrait que nous soyons l'humanité, une humanité coupée de la Terre, et qui s'avère un immense « broyeur » pour tous ceux qui, en voulant la rejoindre, ont été arrachés à leurs collectifs, sans repères. Une humanité qui ne reconnaît pas que le fleuve Watu est le grand père du peuple *krenak* est « dans le coma ». Les seuls qui semblent encore avoir un contact avec la Terre, dit-il, sont les oubliés qui vivent près des fleuves, dans les forêts, au bord des océans. Une « sous-humanité » de peuples qui ont refusé la séparation entre les humains (l'Humanité) et les autres existants terrestres. Ils ne réservent pas la maxime kantienne sur les moyens et les fins aux seuls « humains que nous pensons être », ravalant le reste à l'état de ressources. Ailton Krenak prend en compte ainsi le point de vue de la montagne Takukrak, près de chez lui, dont le « visage » et l'expression donnent les alertes. Pourquoi ces récits et bien d'autres ne nous enthousiasment-ils pas, se demande-t-il ?

La pensée qui s'exprime à partir de multiples détours est la suivante : « Comment les peuples autochtones du Brésil ont-ils fait pour résister à la colonisation qui voulait mettre fin à leur monde » ? Comment ont-ils traversé ce cauchemar de plusieurs siècles ? En faisant appel aux cosmogonies de ces peuples, il raconte comment, dans le monde amazonien, les humains ne sont pas des êtres d'exception, comment l'humain n'est pas l'Homme, comme figure transcendante s'opposant à la nature. Citant Eduardo Viveiros de Castro qui a rédigé une postface au livre, Ailton Krenak ajoute que les humains tels que nous les pensons ne sont pas les seuls à avoir une « perspective » sur l'existence, une subjectivité. Peuvent naître alors des formes singulières de résistance et de protection face à l'agro-industrie et l'extractivisme, telle la *florestania*, la citoyenneté de la forêt, tissée d'alliances entre de multiples espèces et cultures.

Viveiros de Castro, dans une belle postface, cite Ailton Krenak déclarant chercher à écrire « l'histoire de la découverte du Brésil par les Indiens ». Un chemin pour la décolonisation de la pensée.

Nature et société (culture) : de quelle séparation ou « partage » est-il question ? Un essai de clarification conceptuelle.

mardi 15 décembre 2020, par Fabrice Flipo

L'humanité aurait connu une « séparation » avec la nature, et il s'agirait d'y mettre fin. À l'époque de la crise écologique, cette idée paraît évidente. Le souci est qu'elle est revendiquée par des partis pris très différents, d'un polanyisme vague évoquant la nécessité de « réenchâsser » la société dans la nature, jusqu'à la *deep ecology* d'Arne Naess, en passant par ceux qui, souhaitant se rapprocher de la nature, sont conduits à encourager l'étalement urbain. Le concept de nature, par sa généralité, égare bien souvent, les malentendus sont nombreux, d'où le succès de la solution latourienne qui invite à s'en passer, au profit d'une distinction humains / non-humains [1]. Pourtant, ni les enjeux ni les mots pour les nommer ne disparaissent simplement parce qu'on décide de les taire. Au contraire, le débat gagne en confusion ce qu'il avait cru perdre en complication. À l'examen, le concept de nature ne semble pas poser de difficulté telle qu'il y aurait urgence à s'en passer, vers une « composition des mondes ».

L'effort philosophique réside au contraire dans le patient travail du concept, comme disait Hegel. Ce qui suit tente de clarifier les différents sens du concept de nature, qui renvoient à autant de distinctions ou de séparations entre nature et société. Certaines sont à encourager, d'autres non : c'est la raison pour laquelle les controverses existent.

I. Qu'est-ce que la nature ?

Dans cette première partie, nous explicitons les sens du concept de nature (comme totalité de ce qui est, comme ce qui agit de soi, comme authenticité, essence, sauvage ou *wildness*) et nous les distinguons de ses « autres » (la culture, la société, l'artifice, la surnature).

Nature et surnature

Dans une approche philosophique et non théologique, la nature désigne tout d'abord l'ensemble de ce qui est. La nature, c'est l'ensemble des choses dont l'existence peut s'attester publiquement, de manière directe ou indirecte (par exemple par le témoignage). Le contraire de la nature, dans ce cas, c'est la surnature, le surnaturel. C'est contre les conceptions surnaturelles du monde que les Lumières affirment la référence à la nature, que ce soit en sciences ou en morale ; dans les deux domaines, suivant l'exemple de Spinoza, Dieu, c'est la nature, la nature observable, par opposition au divin ; de là, le fait que Spinoza traite la Bible comme un document historique, et non comme un livre révélé. C'est sous cet angle aussi que l'on doit apprécier le matérialisme d'Helvétius [2], l'empirisme de Locke ou le sensualisme de Condillac. Ces théories de la connaissance étaient construites pour justifier une limitation de l'empire clérical sur la vie politique, amorçant ce que l'on considérera comme l'une des plus hautes conquêtes des Lumières : le sécularisme, au sens habermassien d'exclusion des raisons théologiques de l'ordre public, pour les renvoyer au domaine privé [3].

Nature et artifice

Un second sens du concept de nature oppose ce qui relève de ma responsabilité, de mon fait, et ce qui n'en relève pas. Elle oppose les productions humaines, « artificielles », qui portent la trace de sa responsabilité, de celles qui sont issues de la nature, qui désigne alors tout ce qui reste : plantes, animaux, tectonique des plaques, mais aussi passions, sexualité et ce que Husserl appelle des synthèses passives [4]. La ligne de partage est souvent difficile à établir. Une partie des institutions humaines est

d'ailleurs dédiée à cet exerce souvent périlleux : les tribunaux (le tueur norvégien Anders Breivik devait-il aller à l'asile ou en prison ?), l'histoire (s'agit-il de formations naturelles ou de traces laissées par des hominidés ?) ou encore les sciences (distinguer l'observateur de l'observé). Car les êtres humains ne sont pas les seuls à modifier leur milieu : par analogie avec l'Anthropocène qui est actuellement proposé par les géologues, ne devrait-on pas parler de cyanocène, pour désigner la période pendant laquelle les algues bleues ont généré l'atmosphère actuelle, il y a plusieurs milliards d'années ? Le vivant est une force géologique. La nature, c'est l'autre, c'est ce qui n'est pas moi, définition qui est toujours relative, et possiblement sujette à révision. L'humanité est de la nature (prise en totalité), dans la nature (idem), mais distincte du reste de la nature, qu'elle transforme. Ainsi, une « histoire humaine de la nature » est-elle possible [5], dans la mesure où cette histoire peut aussi avoir lieu sans l'être humain – une histoire qui serait alors sans narrateur humain.

Nature et culture

La proposition selon laquelle la nature désigne ce qui croît de soi-même hors de ma (ou de notre) responsabilité peut s'entendre en différents sens, que l'on gagne à distinguer. Elle peut désigner ce qui semble géographiquement extérieur à un individu ou une culture donnés, et constitue les limites au-delà desquelles son influence se fait moins sentir. Ce sont par exemple les montagnes et les déserts, pour une civilisation urbaine. Dans la conception américaine de la *wilderness*, ce sont des zones où l'empreinte des humains doit rester limitée [6], sans que cela remette en cause l'*American way of life*, chez Leopold [7]. La nature, c'est tout ce qui est extérieur à la culture, et ne se trouve pas discipliné par elle. La société ou culture, ici, s'oppose à la nature comprise comme lieu du « sauvage », de l'indiscipliné, de l'irraisonné, de l'étrange et de l'étranger. Le cas des Amérindiens le montre bien, puisqu'ils ont été classés du côté de la nature, du sauvage, par une partie des colons européens.

Sauvage et domestique

Le sauvage s'oppose donc au cultivé, domestiqué, discipliné, au sens de civilisé mais aussi de maîtrisé, dominé. Ce qui est nature pour les uns peut être culture pour les autres, soit par erreur, soit par mépris. La nature admirée par les citadins dans les montagnes est alpage, et lieu cultivé pour les bergers. Ainsi, la présence des moustiques est-elle favorisée par certains Camarguais pour éloigner les touristes, qui croient que ces insectes sont « naturellement » présents sur place [8]. Les appréciations d'aménagement peuvent diverger. Ce qui est considéré comme nuisible et à combattre pour les uns peut être considéré comme un bien à chérir pour les autres. La maîtrise est toujours collective, politique, et limitée, comme viennent le rappeler à divers degrés le tremblement de terre, la maladie ou simplement la rouille qui ronge les structures en acier, sous la peinture. La nature évolue donc par l'effet de nos activités, ainsi que sous ses propres forces.

Nature et essence

La nature changeant sans cesse, l'essence de la nature n'est pas un donné ni un résultat : c'est un horizon, qui évolue avec la connaissance que nous en avons. Née à partir de rien (« Big bang »), sans explication, « sans pourquoi », comme la rose de Heidegger (« La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit, N'a souci d'elle-même, ne désire être vue ») [9], la nature n'a pas d'essence, mais l'essence est souvent synonyme de nature. L'essence d'une chose est ce qui la définit comme telle : ce qui fait qu'un cheval est un cheval, différent d'un âne. Cette identification est toujours fragile : l'Être ne se confond pas avec l'étant. À chaque fois que nous identifions un étant comme naturel (tel que « la famille »), la nature elle-même se dérobe : la nature s'avère culture, société. L'acte biologique de reproduction est certes une condition d'existence d'une famille, mais pas plus que le fait de respirer ou de manger ou de ne pas s'entre-tuer… Ce qui laisse une très grande diversité de possibilités. Pour autant, dire que la nature serait une « pure construction (sociale) » est abusif, dans la mesure où l'humanité n'est pas un pur esprit sans corps, sans chair, sans passion, sans finitude : ce seraient les caractéristiques que l'on reconnaît habituellement à un dieu, pas à un être humain. Si tout est construit,

alors la nature n'existe plus, et l'humain est l'Homme-Dieu dont parle Luc Ferry, entièrement création de soi, semblable au baron de Münchhausen, qui se soulève lui-même en tirant ses propres cheveux [10]. À nier la nature, rien ne vient plus faire barrière aux conceptions surnaturelles ou fantaisistes.

Authentique, naturel et artificiel

Qu'une chose aille de soi et elle est considérée comme « naturelle », se donnant sans artifices. À l'opposé, ce qui est forcé, construit, inauthentique, voire manipulé, peut être qualifié d'artificiel. La nature est alors du côté de l'authentique. Elle est l'autre de la culture, ce qui lui échappe. Contre les assignations diverses issues de la tradition culturelle (« une famille, c'est un homme et une femme, un père et une mère »), la nature est une ressource : c'est le sauvage, le créatif, le nouveau ; c'est ce qui n'a pas de normes, ou plutôt ce qui change les normes, ou accepte de nombreuses normes possibles. Une famille, ce peut être plusieurs pères et plusieurs mères, comme l'explique Jared Diamond [11]. C'est l'une des lectures possibles de Heidegger, que l'on retrouve chez certains courants écologistes : aller se mettre à l'écoute de la nature, pour y chercher l'authenticité. Le sauvage, c'est ce qui échappe au domestique et à la domesticité, comme le suggèrent aussi Abensour et Thoreau [12]. Ou encore Kant affirmant que le génie est « *la disposition innée de l'esprit par laquelle la nature donne les règles à l'art* » [13], en raison de sa part d'inexplicable et de spontané, dans l'émergence de la nouveauté.

Nature et naturalisation

Les sciences sociales estiment devoir adopter une position anti-essentialiste [14]. À un premier niveau, la remarque est juste, si l'on admet que le rôle des sciences sociales est de montrer que le réel est « construit », qu'il n'est pas « donné ». Le don oblige, il peut asservir, de par l'autorité qu'il confère au donateur [15]. Des penseurs conservateurs tels que Lemercier de la Rivière [16] font dériver de la nature un ordre social présenté comme indiscutable. En ce sens, le conservatisme « naturalise ». Mais la nature n'est pas le seul ancrage des conservateurs. En fait, tout est bon, chez les auteurs conservateurs, pour favoriser le préjugé – y compris la culture. Chez Bonald par exemple, c'est l'histoire qui est un donné fixe, et non la nature [17]. Dans ce cas-là, la nature est une ressource contre la culture. C'est d'ailleurs ainsi que les thèses de Darwin ont été reçues. La nature en tant que lieu du sauvage a également été un point d'appui majeur. C'est en ce sens que Serge Moscovici oppose par exemple les hommes domestiques aux hommes sauvages [18]. Enfin, les sciences sociales, sous prétexte de dénaturaliser, peuvent artificialiser, trahir, manipuler. Elles peuvent basculer dans l'inauthentique. Au lieu de déconstruire les représentations imposées, assignées, elles peuvent s'en prendre à ce qui paraît pourtant authentique et essentiel pour les individus concernés. Elles se mettent alors à penser à leur place. C'est le cas de la littérature coloniale par exemple, qui voulut dévoiler la vérité des colonisés. Ou quand les diplômés se positionnent en avant-garde.

II. À quelle « séparation de la nature » devrait-on mettre fin ?

Ces clarifications étant faites, comment peut-on comprendre l'enjeu de la « séparation » entre nature et société ?

À un premier niveau, la réintégration de la société dans la nature comme ordre empiriquement observable, expulsant le surnaturel, et le sortant de l'ordre politique et public. La société est de la nature, dans la nature : telle est la maxime spinoziste du sécularisme. Libre à chacun de penser le contraire dans des lieux privés dédiés à cet effet, qui ne doivent pas avoir plus de poids que les clubs de foot. La modernité occidentale n'est évidemment pas la seule à avoir affronté l'enjeu, et les études décoloniales ont montré que le sécularisme a été identifié depuis longtemps par les sociétés humaines comme une ressource émancipatrice. Le récit classique de Marcel Gauchet du christianisme comme religion de la sortie de la religion n'a pas grande crédibilité en dehors d'un public ethnocentrique [19]. Gauchet fait aussi l'erreur de

présenter ce sécularisme comme un résultat, alors que c'est un acquis fragile, face à des menaces qui continuent d'exister. Les thèses surnaturelles, que l'on ne confondra pas avec les *fake news* et le complotisme, sont encore là. L'exigence de preuve empirique, et donc d'absence de séparation entre nature et société, doit être défendue. Une séparation de la nature entendue comme sortie du sécularisme serait catastrophique, sur le plan de l'émancipation, au sens où elle nous reconduirait dans l'ordre religieux.

Au second niveau, celui de la distinction entre nature et culture, nature et société, au sens de l'attribution de responsabilités dans la production d'événements dans le monde, le fait majeur qui nous occupe est évidemment ce qu'on appelle depuis peu l'Anthropocène, et qui a porté divers noms auparavant – Hans Jonas pointait déjà en 1979 l'enjeu de l'échelle sans précédent de l'agir humain, et des responsabilités qui allaient avec [20]. Depuis que cette critique existe, elle prend en contrepoint les sociétés dites « primitives », dans la mesure où elles paraissent être le contraire de cette action à grande échelle, vu le caractère apparemment rudimentaire de leurs outils et de leurs organisations. Le détour est récurrent, y compris du côté écologiste, comme en témoignent les nombreuses références aux Indiens d'Amérique, dans la littérature militante, ainsi la déclaration du Chef Seattle [21]. Mais que nous apprend-t-il, et en quoi est-il un levier décisif, face à la société industrielle et à ses outils énormes ? Ce que nous nommons « environnement » est né en même temps que les problèmes qui portent le même nom [22]. Le concept désigne un métabolisme très particulier, celui de nos sociétés, dans ce qu'il a de problématique. En un sens, ce métabolisme n'a jamais été coupé de la nature, au contraire il n'en a jamais autant consommé. L'ordre apparent des usages stabilisés (téléphoner, se rendre au travail, écrire un article, etc.) et « modes de vie » masque une gestion des flux globalisée, qui s'ancre le plus souvent au départ dans une mine au sein d'un pays en développement. La consommation globale de matière a doublé depuis les années 1970. Le maintien de la trajectoire actuelle conduit à tripler ce flux d'ici 2060, ce qui consommera évidemment plus d'énergie, en dépit des efforts d'efficacité énergétique. Nous sommes étroitement reliés aux mines, mais de plus en plus dissociés de l'objet d'étude de l'écologie : les écosystèmes. La biodiversité s'effondre, le climat change, etc., et, face à cela, les partisans de la technologie à base minérale affirment que la solution réside dans le projet de creuser davantage, à la manière des Shadoks. La représentation cartésienne de la nature est en adéquation avec la pratique dominante de la nature à l'ère de la modernité, qui est la transformation de la nature matérielle inanimée : métaux, énergies fossiles, granulats et autres machines. C'est cette nature comme domaine d'objets régis par des lois autonomes qu'observe Philippe Descola [23]. Cette conception de la nature est naturalisée, présentée comme unique et seule vraie. La réorganisation minérale de la nature est même présentée comme un phénomène naturel, se déroulant ou se « développant » dans le temps. Ainsi, le futurologue états-unien Ray Kurzweil explique que l'être humain est appelé à être dépassé [24].

Ce qui fait problème est donc la dissociation d'avec les écosystèmes. S'il s'agit de mettre fin à une séparation, c'est sans doute celle-là dont il s'agit. Reste à voir de quelle manière et à quel degré, dans la mesure où ne s'appuyer que sur les écosystèmes impliquerait peut-être de sortir entièrement de l'âge industriel, pour « revenir » à l'âge de pierre. L'écologisme radical, dit « deep green », prend l'idée au pied de la lettre. On trouve des communautés écologistes aux États-Unis qui ont choisi de vivre dans des conditions proches de l'âge de fer, notamment en Caroline du Nord. Le mouvement hippie a été plus ambigu, à la fois écolo et versé dans la technologie [25]. La position d'André Gorz était à l'opposé. Le débat ne fait que commencer. Il est pris dans les temporalités de la nature, avec lesquelles il doit composer. Quand bien même l'on construirait des théories « prouvant » l'inépuisabilité du pétrole, celui-ci s'épuise pourtant. Les sciences sociales, entraînées par formation à ne saisir que la dimension construite, peinent à se saisir de ces enjeux qui leur échappent. Car, cherchant à déconstruire toute forme de représentation, elles finissent par perdre le réel, c'est-à-dire ici la nature entendue comme ce qui résiste à l'arbitraire institutionnel et culturel.

Le rapport à la nature est ternaire, avons-nous dit dans ce texte : c'est toujours un rapport social, dans la mesure où le rapport d'un individu est médié par sa culture. Ce rapport est social en ce qu'il est porteur de normes collectives (ou mode de vie), jamais seulement de normes individuelles (ou style de vie [26]). Les propositions écologistes relèvent donc toujours des « trois écologies » évoquées par Guattari [27] : mentale, sociale et écologique. Qu'il s'agisse d'un supposé « petit geste » tel que prendre son vélo, ou d'un Accord de Paris, ou d'une Marche pour le climat, ce qui est engagé à chaque fois par contiguïté est un autre monde possible. Le vélo ne se justifie que par les futurs 9 milliards d'habitants humains de la Terre et le changement climatique : c'est un acte de solidarité internationale, certes différent de celui qui consistait à aller « là-bas » apporter le Progrès. C'est un acte cosmopolitique de solidarité globale qui s'oppose aux régimes conservateurs qui n'ont pas de raison de s'appuyer sur un rapport cosmopolitique de respect des écosystèmes – climats, faune et flore, etc. Le conservatisme, ou libéral-conservatisme, en les personnes de Trump ou de Bolsonaro, ne montrent guère plus de souci de la nature, au sens d'équilibres cosmopolites dans la biosphère, pas plus que les partis correspondants en France. Ce qui compte pour eux, c'est la puissance de leur unité politique, de leur société, qu'ils cherchent à affirmer contre tous les autres. La nature des écologistes, c'est un certain ordre humain de la nature ; une utopie concrète, biocentrique, dans laquelle chaque être vivant a une place. Sa venue marquerait la fin d'une certaine séparation avec la nature – c'est-à-dire avec soi. C'est en effet ainsi qu'Ernst Bloch pense l'utopie : comme un retour à soi, à l'authentique [28]. Comme les fils de la Terre à la Terre-Mère. Ce rapport à la nature est spécifique à la modernité, voire aux pays développés : il se pose différemment pour d'autres sociétés (telles que les sociétés en développement ou les peuples dits « primitifs ») ou à d'autres époques.

De là, précisons le diagnostic : pourquoi ce rapport-là à la nature, pourquoi ici, pourquoi maintenant ? À quel autre rapport à la nature s'oppose-t-il ? Ce qui se passe depuis Thatcher
est moins le triomphe d'une idéologie particulière à ce moment historique précis (« le néolibéralisme ») que la continuité pluriséculaire de la société de croissance par d'autres moyens. En effet, dans les années 1970, les entreprises ne sont que nationales ; si elles veulent grandir, si elles veulent accumuler plus de capital, et donc permettre à des innovations plus capitalistiques de voir le jour, telles qu'Internet ou la voiture autonome, elles doivent grandir, fusionner avec d'autres entreprises similaires dans d'autres pays, augmenter la quantité de produits et donc de pratiques standardisés afin d'élargir leur parc de produits comme d'utilisateurs. Rien ne symbolise mieux ce mouvement peut-être que le smartphone : inconnu en 2006, incompris en 2007, il est quotidiennement dans 5 milliards de mains en 2020, y compris celles des plus précaires, tels les réfugiés traversant la Méditerranée. Sa venue n'a été possible que par une transformation profonde des chaînes de valeur qui, vue de France, a pu être qualifiée de « délocalisation ». La mondialisation économique est la projection dans l'espace mondial de l'ordre économique ricardien : l'extension massive de l'échange au-delà des frontières, dans un mouvement homothétique à la structuration des nations, au XIXe siècle, par abolition des douanes internes aux territoires concernés, qui n'étaient pas encore réellement « nationaux » ; à cette différence près que la première révolution avait nécessité de construire les institutions de l'intérêt (banques, homo economicus etc.), alors qu'elles sont aujourd'hui largement en place, au moins dans les pays développés.

Jacques Bidet a montré que Marx a anticipé ce devenir-monde du capital, gros d'un État mondial [29], pour autant que l'échange a besoin de régulation – les fonctionnaires et « juges intègres » (Max Weber). La planète étant nettement plus vaste que les nations, la venue de cet État mondial prendrait du temps, si elle était écologiquement possible, en raison des difficultés concrètes de mise en œuvre d'institutions communes. La mondialisation n'a pas affaibli l'État : elle l'a renforcé, mais à l'échelle nationale – plus de législation, plus de moyens, plus de productivité des services, et non moins ; soit plus de puissance, pour autant que le PIB en soit la mesure [30]. En France, la mondialisation a pris la

forme d'une tertiarisation, c'est-à-dire d'un « laisser filer » les usines dans d'autres pays, pour conserver les fonctions de conceptions et de création, qui sont les plus rémunératrices. Apple ne conserve aux États-Unis que ces fonctions. Dans la construction des chaînes de valeur globales, les positionnements des États, des individus et des entreprises ont été divers, plus ou moins contraints, avec plus ou moins de succès. Le tapis rouge a été déroulé pour certains acteurs, tels les grandes entreprises ou les « champions nationaux », avec force subventions et aménagements législatifs favorables, tandis que d'autres ont été laissés à leur propre sort, voire poussés à la faillite, au dépôt de bilan ou à Pôle Emploi. L'échange s'est étendu, mais de manière aussi inégale qu'au temps de Marx. Science et technique sont issus de cette quête de croissance ; elles ne sont pas des outils neutres qui auraient été détournés à cet effet. Pascal Lamy souligne à juste titre qu'Internet et le conteneur sont probablement les deux innovations clés de la mondialisation [31].

La célèbre courbe de Milanovic, dite « de l'éléphant » [32], si elle montre un enrichissement invraisemblable des plus riches, montre aussi qu'aucune catégorie de revenu n'a connu de récession nette, sur la période 1988-2008, à l'exception peut-être du 1 % le plus pauvre (mondial). Du point de vue de ses partisans, la mondialisation a donc permis d'obtenir des résultats qu'il aurait été impossible d'atteindre avec des économies simplement nationales, ni par la coopération des États – dont on voit les blocages. Elle a permis de maintenir le récit croissanciste, et permis à la majeure partie des États développés de ne pas perdre leur place dans le concert des nations, mesuré par leurs propres critères – à l'exception des pays socialistes. Bien sûr, ces stratégies ont eu des effets secondaires néfastes, telle l'apparition de super-riches, constituant une menace pour ces mêmes États. Mais ce petit jeu est ancien, entre États qui ne peuvent se projeter, et capitalisme au loin [33].

La fin de la séparation entre nature et société suppose de sortir de la « religion de la croissance », et pas simplement au marché. Le marché est aussi ancien que l'humanité, et, disons-le, n'est pas en cause en tant que tel dans ce qui nous arrive. Ce qui pose problème, c'est l'investissement croissanciste ou ricardien qui procède tant de l'État que de la recherche privée de profit. Une série d'outils contraignants ont été mis en place, vers plus de productivité : le crédit (qui permet de vivre au-dessus de ses moyens, acquérir maintenant ce qui aurait dû être le fruit de l'accumulation ; la finance est essentiellement crédit, y compris au sens premier de ce qui est jugé crédible), les valeurs (vitesse, productivité, modèle de réussite aligné sur celui de la « course en ligne », à l'image du 100 mètres etc.), les macrosystèmes techniques et infrastructures motorisées (automobile, Internet, etc.), des sciences et techniques exclusivement sélectionnées en fonction du progrès qu'elles permettent dans cette direction. La croissance peut être dite « religion » dans la mesure où elle fait lien, elle relie, de manière matérielle, au sens étroit du terme : par les flux de matière dont les individus sont tous partie prenante – qu'un seul défaille, et la chaîne entière sera affectée, à moins de trouver des circulations alternatives.

Sortir de la religion de la croissance, c'est entrer dans la religion de la décroissance, qui remet donc en cause tous les éléments évoqués jusqu'ici : le crédit, les valeurs de productivité dans l'ordre de l'échange, de puissance nationale, les infrastructures motorisées, l'orientation dominante des sciences et techniques. Une telle remise en cause est si massive qu'on se demande si elle a la moindre chance de se produire. Mais les destructions de la nature qui s'ensuivent nous rappellent notre nature, notre essence : nous sommes « terrestres », comme le suggère maintenant Bruno Latour ; il est temps « d'atterrir », de penser notre action dans le cadre réel de la Terre [34]. Le propos nous ramène dans le fond à Hans Jonas. Mais plusieurs réconciliations sont possibles. La réconciliation égalitaire combat le séparatisme des dominants qui ne veulent sauver que leur propre destin, par exemple dans de luxueux bunkers aménagés. Les régimes conservateurs, tels Trump ou Bolsonaro, vont essayer de monter les populations les unes contre les autres, à leur propre gloire. Les solutions proposées doivent faire appel à la créativité populaire, plutôt qu'à la seule planification, qui tend à confondre égalité et uniformité. Ces pistes existent déjà largement, mais

à l'état minoritaire : chauffage au bois, recherche de maisons de petite taille, bien isolées, proches des centresvilles, évitant le recours à la voiture ; soutenir des valeurs alternatives, non fondées sur un salaire plus élevé, sur plus de possessions matérielles, mais sur un vivre ensemble cherchant à donner une place à chacun et à chacune ; sciences et techniques ordonnées à la recherche et à l'atteinte de ces buts ; marché « encastré » et État maîtrisé. Moins donner pour que d'autres puissent également donner ; développer une pratique non seulement de l'interdépendance, mais également de la contiguïté. Un monde qui se consacre à l'interdépendance de tous au travers du métabolisme que chacun met en œuvre dans son rapport à la planète. Ceci implique de remettre la terre et la Terre productive, écologique et écosystémique au centre de nos soucis. Et donc en finir avec une certaine séparation entre la nature et la société. Avec un prix à payer : creuser ce qui nous lie à la nature souterraine.

Fabrice Flipo est chercheur à l'Institut Mines-Telecom BS (9 rue Charles Fourier 91011 Evry)

Labo : Laboratoire de Changement Social et Politique (EA7335 – Université de Paris)

fabrice.flipo@imt-bs.eu

Notes

[1] Latour, Bruno, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999.

[2] Claude-Adrien Helvétius, *De l'Homme. Œuvres Complètes*, Paris, Lepetit, 1818, Ed. Orig. 1794. Disponible sur Gallica.

[3] Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.

[4] Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, J. Millon, 1998.

[5] Moscovici, Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature (1962)*, Paris, Flammarion, 1999.

[6] Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997 ; Roderick Nash, *Wilderness and the American mind*, New Haven, Yale University Press, 1973.

[7] Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, 2000e édition, Paris, Flammarion, 1949.

[8] Cécilia Claeys et Julien Sérandour, « Ce que le moustique nous apprend sur le dualisme anthropocentrisme/biocentrisme : perspective interdisciplinaire sociologie/biologie », *Natures Sciences Sociétés*, n°2, Volume 17, pp. 136-144, avril-juin 2009.

[9] Heidegger, Martin, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 62.

[10] Ferry, Luc, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Gallimard, 1992.

[11] Diamond, Jared, *Le monde jusqu'à hier*, Paris, Gallimard, 2012.

[12] Miguel Abensour, La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien ; suivi de Démocratie sauvage et principe d'anarchie, Paris, Le Félin-Kiron, 2012. Henry D. Thoreau, *La désobéissance civile*, Paris, Mille et Une Nuits, 1997, Éd. Orig. 1849 ; *Walden ou la vie dans les bois*, Paris, Gallimard, 1998, Éd. Orig. 1854.

[13] Emmanuel Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Vrin, 2000, Éd. Orig. 1790, §43

[14] Philippe Corcuff, « Prégnance de l'essentialisme dans les discours publics autour de l'islam dans la France postcoloniale », *Confluences Méditerranée*, n° 95, automne 2015, pp. 119-130

[15] Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action : Fragments d'une sociologie générale*, Paris, la Découverte, 2009.

[16] Lemercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Desaint, 1757.

[17] Bonald De, Louis, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris, UGE, 1965.

[18] Moscovici, Serge, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Christian Bourgois, 1979.

[19] Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

[20] Jonas, Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Le Cerf, 1990.

[21] Son authenticité est discutée. On la trouve notamment en annexe de Brice Lalonde et Dominique Simonnet, *Quand vous voudrez*, Paris, Pauvert, 1978.

[22] Charvolin, Florian, *L'invention de l'environnement en France*, Paris, La Découverte, 2003.

[23] Philippe Descola, *Par-delà...*, *op. cit.,* p. 9.

[24] Ray Kurzweil, *Humanité 2.0*, Paris, M21 Éditions, 2007.

[25] Turner, Fred, *Aux sources de l'utopie numérique (2006)*, Caen, C&F Editions, 2012.

[26] Juan, Salvador, *Sociologie des genres de vie – morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, PUF, 1991.

[27] Guattari, Félix, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

[28] Bloch, Ernest, *Le principe espérance (1954)*, Paris, Gallimard, 1976.

[29] Bidet, Jacques, *Théorie générale*, Paris, PUF, 1999.

[30] Fourquet, François, *Les comptes de la puissance. Histoire de la comptabilité nationale et du plan*, Paris, Encres, 1980.

[31] Lamy, Pascal, « La démondialisation est un concept réactionnaire », *Le Monde*, 30 juin 2011, ‹https://www.lemonde.fr/economie/art...› , .

[32] Milanovic, Branco, *Income, inequality, and poverty during the transition from planned to market economy*, Banque Mondiale, 1998.

[33] Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme.* 3 tomes, Paris, Armand Colin, 1979.

[34] Latour, Bruno, *Où atterrir ?*, Paris, La Découverte, 2017.

Les pieds sur terre, Lire « Abondance et liberté » de Pierre Charbonnier

mardi 15 décembre 2020, par Jean-Marie Harribey

Dans la multitude de publications portant sur la crise écologique, je fais une place particulière à l'ouvrage du philosophe Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté, Une histoire environnementale des idées politiques* (La Découverte, 2020). Un ouvrage d'une très grande densité, qui demande donc une attention soutenue, mais dont le lecteur sort enrichi de réflexions approfondies. Il ne répète pas ce que tout le monde connaît maintenant, des dégradations environnementales au réchauffement du climat, mais, dans les pas des anthropologues et philosophes comme Claude Lévi-Straus, Philippe Descola ou Bruno Latour, il propose une problématique susceptible de bousculer bien des croyances ancrées, aussi bien du côté des écologistes patentés que de leurs contempteurs. « Plutôt que l'histoire brève et continue de la prise de conscience environnementale, on écrira donc l'histoire longue et pleine de ruptures des rapports entre la pensée politique et les formes de subsistance, de territorialité et de connaissance écologique. » (p. 30).

« Il y a entre les êtres et les choses des relations de prodige ; dans cet inépuisable ensemble, de soleil à puceron, on ne se méprise pas ; on a besoin les uns des autres. La lumière n'emporte pas dans l'azur les parfums terrestres sans savoir ce qu'elle en fait ; la nuit fait des distributions d'essence stellaire aux fleurs endormies. Tous les oiseaux qui volent ont à la patte le fil de l'infini. La germination se complique de l'éclosion d'un météore et d'un coup de bec de l'hirondelle brisant l'œuf, et elle mène de front la naissance d'un ver de terre et l'avènement de Socrate. Où finit le télescope, le microscope commence. »

Victor Hugo, *Les Misérables,* 1862, *Œuvres complètes*, Barcelone, RBA, 2020, tome IV, p. 89.

La rupture société-nature

Le fil conducteur de l'auteur est le rapport que les sociétés humaines ont noué avec leur environnement et donc la Terre. Parmi elles, la société moderne a fondé un pacte, que Charbonnier nomme « libéral », entre, d'un côté, la quête d'émancipation et de démocratie, et, de l'autre, la croissance économique, ou encore entre l'autonomie et l'abondance promise par l'industrialisation. Or, en ce début de XXIe siècle, il apparaît que ce pacte est rompu. La promesse de l'émancipation ne peut être tenue sur cette base.

« Abondance et liberté ont longtemps marché main dans la main, la seconde étant considérée comme la capacité à se soustraire aux aléas de la fortune et du manque qui humilient l'humain, mais cette alliance et la trajectoire historique qu'elle dessine se heurtent désormais à une impasse. Face à elle, l'alternative qui se présente oppose parfois d'un côté l'abandon pur et simple des idéaux d'émancipation sous la pression des contraintes écologiques sévères, et de l'autre la jouissance des derniers instants d'autonomie qui nous restent. Mais qui voudrait d'une écologie autoritaire ou d'une liberté sans lendemain ? L'impératif théorique et politique du présent consiste donc à inventer la liberté à l'âge de la crise climatique, c'est-à-dire dans l'anthropocène. Contrairement à ce que l'on entend parfois, il ne s'agit donc pas d'affirmer qu'une liberté infinie dans un monde fini est impossible, mais que celle-ci ne se gagne que dans l'établissement d'une relation socialisatrice et durable avec le monde matériel. » (p. 21).

Il faut donc inventer une autre histoire, afin que l'écologie s'inscrive dans les pas du socialisme et que celui-ci retrouve l'inscription de l'écologie dans son projet. On est donc loin d'une écologie politique qui prétendrait supplanter la question sociale, et d'un

socialisme qui continuerait à ignorer que les conditions de la vie humaine impliquent un rapport de « symétrie » [1] avec les non-humains. « La prise en charge collective du monde matériel se décline en effet sous trois modalités principales : subsister, habiter et connaître. » (p. 32).

Le programme de l'auteur étant posé, suivent une dizaine de chapitres qui entraînent le lecteur dans une histoire de la pensée philosophique, économique et sociologique sur la question écologique, entendue non pas comme la seule préservation de la nature, mais comme une remise en cause de la séparation société-nature. On fait ou refait connaissance avec des auteurs de l'âge classique : Hugo Grotius qui relie le droit moderne aux conceptions du territoire ; Hobbes qui théorise la protection contre l'insécurité due à la rivalité au sein des relations humaines ; et bien sûr Locke pour qui la propriété est « la continuation de la tendance individuelle à l'autoprotection » (p. 78) en même temps qu'elle représente le travail qui y est accompli, ce qui lui donne sa légitimité, sans toutefois, chez Locke, distinguer vraiment la propriété fruit du travail sur la terre et la propriété de celle-ci [2]. Mais le territoire est désormais vu « comme condition de la subsistance et comme habitat » (p. 86).

« La formule canonique de la première modernité, qui fait du partage des terres l'origine du droit, et la propriété individuelle l'institution qui capture le mieux cette opération fondamentale, donne à la politique une terre. Mais elle ne lui donne pas n'importe quelle terre, et pas de n'importe quelle façon. Cela signifie qu'elle ne le fait pas nécessairement de manière juste, et encore moins d'une manière qui soit susceptible de répondre à la vulnérabilité du monde matériel que l'on affronte aujourd'hui. Cela signifie seulement, mais ce n'est pas rien, que la raison préindustrielle admet comme élément constitutif du problème politique la spatialité et la matérialité des acteurs à la recherche de la paix. » (p. 87).

Mais, avec les physiocrates à la fin du XVIIIe siècle, « le socle terrien de cette école de pensée et la façon dont il irrigue la pensée sociale apparaîtront comme une curieuse persistance du passé, comme le vestige d'un ordre collectif encore solidaire des révolutions agricoles du néolithique » (p. 102). C'est donc avec David Hume et Adam Smith que va se forger le pacte libéral.

« L'esprit d'industrie qui se manifeste chez l'ouvrier ou l'ingénieur fait d'eux les avant-gardes d'une dynamique civilisatrice dans laquelle le bien physique et le bien moral s'enclenchent mutuellement. L'échange, qu'il fasse circuler des savoirs, des marchandises, des façons de vivre, est le foyer d'un processus où s'actualisent à la fois les facultés sensibles et morales des individus et leurs facultés pratiques, c'est-à-dire économiques. [...] L'idéal social de l'opulence, pour reprendre le terme de Smith, et l'idéal épistémologique de l'économie comme science sont au moins indirectement les fruits d'une prise en compte des limites des ressources naturelles. » (p. 104 et 110).

Ainsi, Charbonnier dissèque la notion de croissance intensive car, chez Smith, « la foi dans le potentiel contenu dans la division du travail tient en effet à cela qu'elle doit permettre de faire mieux avec une quantité de biens initiaux relativement stable, ou en tout cas limitée » (p. 112), sans voir « les conséquences de la croissance extensive – en particulier le facteur colonial, et bientôt le facteur fossile qu'il ne pouvait certes prévoir » (p. 116). Le pacte colonial est mis au jour par Fichte comme « un extraordinaire porte-à-faux écologique et géographique qui fait tenir la thèse de la croissance intensive » (p. 123).

Et, de là, découle une suite de paradoxes et de tensions. Guizot, Stuart Mill, Tocqueville, Jevons, chacun à leur manière, vont tour à tour les mettre en évidence et subodorer les contradictions derrière « l'alliance entre la subordination des milieux et l'accession à l'autodétermination politique » (p. 142). En outre, cette subordination matérielle de la modernité ne pourra persister que parce que le projet politique libéral du XIXe siècle ignorera « les asymétries géo-écologiques globales » (p. 155), c'est-à-dire, en termes clairs, la domination coloniale permettant un extractivisme gigantesque. Parce que « la dynamique vertueuse des intérêts individuels et des institutions égalitaires, qui fait la fierté des

libéraux jadis comme aujourd'hui, ne peut fonctionner durablement que si elle est alimentée par un flux matériel suffisant » (p. 159).

S'ouvrent ainsi, au XIXe siècle, « le grand partage moderne entre nature et société » (p. 163) et « l'âge de la propriété » (p. 166). Pas étonnant que « la propriété, c'est le vol » de Proudhon ait « fait l'effet d'une bombe » (p. 168) en critiquant le pacte libéral car « il établit que la rareté n'est pas le contraire de l'abondance matérielle, mais son corrélat » (p. 177). On perçoit alors que, selon Charbonnier, le « mantra » durkheimien selon lequel les faits sociaux n'ont de causes que sociales est « l'expression prototypique du déni écologique » (p. 184). Et il cite Durkheim pour qui « on ne peut assigner aucune borne rationnelle à la puissance productive du travail » (p. 190). Pourtant, celui-ci, en étudiant l'anomie au sein même des sociétés riches, « a sans doute sous-estimé la capacité des gens à trouver de la jouissance, et même une satisfaction existentielle, dans la consommation marchande, mais il a identifié de façon remarquable l'impasse sociale et politique que constitue à long terme la conception extractive de l'économie. […] L'autonomie sociale n'est en rien une séparation à l'égard du monde extérieur, mais le résultat de l'intériorisation relative de ses contraintes grâce au progrès, intériorisation qui libère un espace où vient se loger le projet de transformation de la société. » (p. 192-193). Dans les sociétés où domine la « solidarité organique » définie par Durkheim, « la discontinuité apparente entre le problème social et le problème écologique cache en effet une continuité plus essentielle, celle d'une tension qui saisit les sociétés qui se veulent libres et prospères, entre la volonté d'autonomie et la volonté d'affranchissement à l'égard des cycles géo-climatiques et de leurs contraintes. Sous l'écologie politique, se trouve donc la question de la résistance qu'oppose la société à sa subordination à un ordre économique. » (p. 199). Un thème que l'on retrouvera plus loin avec Polanyi.

Dans le contexte d'industrialisation du XIXe siècle, émerge « un peuple de producteurs » (p. 201). Charbonnier nomme « l'hypothèse technocratique » de Saint-Simon et de Veblen : d'un côté les vertus d'une économie dépolitisée, mais, de l'autre, « le projet d'une conduite efficace, rationalisée, de grande échelle, et abondamment outillée, des affaires communes » (p. 202). La porte sera ouverte au taylorisme et à sa supposée efficacité.

Dans un chapitre intitulé « La nature dans une société de marché », Charbonnier met en scène, ou plutôt en vis-à-vis, Marx et Polanyi. « Le socialisme peut-il se présenter comme un dépassement du libéralisme sur son propre terrain, comme la réalisation d'une promesse jusque-là prise en charge par un assemblage entre économie et gouvernement représentatif, et qui requiert désormais une autre forme d'organisation des rapports aux richesses ? » (p. 241). C'est Marx qui pose cette hypothèse car il confère à la logique de l'accumulation du capital une « dimension totalisante » (p. 242). Pourtant, Rosa Luxemburg verra que l'accumulation est « tributaire de mécanismes de prédation pure et simple, de production de valeur sur une base à la fois extra-légale et non marchande, en particulier dans les périphéries coloniales » (p. 243), et le capitalisme « n'a pu tenir en Europe, et encore temporairement, que par l'intermédiaire de l'État interventionniste et protecteur, et partout dans le monde par la violation brutale du pacte entre croissance et émancipation » (p. 243). Comment faire coexister, dans la pensée de Marx, « deux moteurs historiques hétérogènes : d'un côté la lutte des classes, de l'autre les déterminations imposées par l'état des forces productives » ? (p. 246). « La transformation du monde est le ferment de l'autotransformation sociale, et chacune entraîne l'autre dans son mouvement jusqu'au moment de rupture où le cadre juridique qui avait accompagné le développement des forces productives s'effondre » (p. 247). Là se trouve, selon Charbonnier, la racine du clivage portant sur les interprétations actuelles de Marx entre « une tendance accélérationniste et une tendance qui va, à l'inverse, vers la soutenabilité ; l'une et l'autre héritent malgré elles de cet effet d'irréversibilité de la relation productive, qui a chez Marx la valeur d'un cadre ontologique indépassable » (p. 266) [3].

D'où l'intérêt porté à Polanyi par Charbonnier [4] parce que « le règne du marché n'a jamais réduit à néant la tendance de la société à l'autoprotection, et le contre-mouvement par lequel le collectif entend

résister à la mise en concurrence généralisée est très profondément lié à la façon dont il comprend ses rapports au monde matériel et au territoire » (p. 267). En quoi, selon Charbonnier, Polanyi se distingue-t-il de Marx ? « Polanyi est le seul à avoir explicitement lié le dépassement du marché autorégulateur et la remise en jeu des rapports collectifs à la nature » (p. 269). La différence que le socialisme introduit en philosophie par rapport au pacte libéral est qu'« il s'agit d'une pensée où la conquête de l'autonomie par le corps politique ne présume pas réglée (et donc extérieure) la question des rapports collectifs à la nature » (p. 269). Selon Charbonnier, Polanyi sort « de la téléologie historique auparavant imposée par Marx, qui tendait à surestimer le destin productif de la civilisation globale » (p. 270) [5].

Sans doute, commence ici une discussion, car, précédemment, Charbonnier a mis en exergue que Marx balançait entre « deux moteurs historiques exogènes » ; ce balancement marque-t-il une imposition de l'un sur l'autre ou une hésitation entre les deux ? De plus, autant il faut reconnaître ce balancement, autant on ne peut trouver chez Marx l'idée que ces deux « moteurs » seraient exogènes, étrangers l'un à l'autre. La raison de cette hésitation, voire de cette ambiguïté, ne serait-elle pas dans le lien dialectique que Marx cherche entre la lutte des classes et le développement des forces productives, et qu'il est impossible de hiérarchiser de façon intemporelle et universelle ? On peut d'ailleurs en avoir une confirmation apportée par Charbonnier lui-même, qui souligne le « rôle décisif » (p. 272) que Polanyi fait jouer aux enclosures pour « créer les conditions juridiques et démographiques de la séparation entre le travail et la terre » (p. 272), dans des termes similaires à ceux de Marx sur l'accumulation primitive. La différence entre Marx et Polanyi est, selon Charbonnier, que Polanyi insiste sur le fait que, toujours, « la société cherche à se défendre contre ce qui l'agresse » (p. 277), et c'est en cela que le « réencastrement » de l'économie dans la société est une innovation théorique de Polanyi. Néanmoins, si la société sécrète toujours des mécanismes de défense contre les agressions marchandes, a-t-on raison de s'inquiéter de la marchandisation générale ? Cette automaticité propre à un « caractère implacable d'une loi sociale » (p. 277) n'est-elle pas quelque part démobilisatrice ?

Enfin, Charbonnier esquisse l'idée que Polanyi aurait compris que les classes possédantes qui avaient œuvré à la marchandisation de la terre au XVIIe siècle « ont réussi, deux siècles plus tard, à devenir la voix d'une résistance à l'économie capitaliste menée au nom de l'attachement collectif à la terre » (p. 280). Mais ce retournement, indéniable quand les propriétaires fonciers s'opposent à l'abolition des *corn laws* dans l'Angleterre du XIXe siècle, ne sera-t-il pas remplacé par un nouveau retournement dans l'autre sens, lorsque l'agriculture deviendra au XXe siècle quasi totalement capitaliste, au point de condamner à la mort sociale, sinon physique, beaucoup de peuples attachés à leur terre, en Amérique du Sud ou ailleurs ? Dès lors, en accordant à Polanyi d'avoir énoncé la « leçon » selon laquelle « la société s'est inventée en résistant à l'universalisation des relations de marché » (p. 367), n'y a-t-il pas le risque de recréer un nouveau mythe, celui de l'assimilation de la modernité et de la société ? Ce qui reviendrait à nier l'existence des sociétés hors de la modernité.

La terre comme point d'ancrage de la fin de la séparation société-nature ou la nature et les rapports sociaux

Parce que le mode de production capitaliste assurait son essor par la voie industrielle, la classe ouvrière semblait désignée pour accomplir l'émancipation humaine. Mais « le rapport à la terre comme instance indistinctement productive et spatiale, comme réalité économique et territoriale, s'estompe chez Marx » (p. 284). De ce fait, le pacte libéral bien sûr, mais aussi, selon Charbonnier, dans une certaine mesure, la critique de l'économie politique et le socialisme passent, aux XIXe et XXe siècles, à côté des enjeux de l'écologie : c'est le temps de « l'éclipse de la nature » (p. 289). Même Marcuse, critique féroce de « l'homme unidimensionnel » modelé par le capitalisme, reste en partie prisonnier du schème de la production dont dépendrait la conquête de la liberté.

Mais, après le temps de l'éclipse, vient celui de « la fin des certitudes » parce que, après la Seconde Guerre mondiale, progresse peu à peu le paradigme « des risques et des limites » (p. 315). À cet égard, le rapport au Club de Rome de 1972 joue un rôle crucial. Charbonnier insiste sur un point mal traité par la discussion de ce rapport : il ne s'en dégage pas une vision à la Malthus, qui prônait une accélération du développement économique pour échapper au sort funeste, mais, au contraire, il s'agit de « freiner la machine économique » (p. 324). Parallèlement, Nicolas Georgescu-Roegen entend rompre avec la pensée économique dominante en proposant d'intégrer les lois de la thermodynamique, notamment celle de l'entropie, pour bien saisir les flux de matière et d'énergie derrière les flux économiques. Et Charbonnier écrit que la vision de « l'économie newtonienne, où action et réaction se compensent harmonieusement, n'est pas analysée comme le produit idéologique de rapports sociaux, mais comme une idéalisation épistémique de flux de valeur abstraits qui a pour effet de rendre invisible, ou plus exactement extra-économique, le branchement de ces échanges sur le métabolisme écologique » (p. 326).

Cependant, le détachement des rapports sociaux n'est-il pas le point faible de l'analyse de Georgescu-Roegen ? Ce dernier, en mettant exactement au même rang Marx et l'analyse néoclassique, commet le contresens suivant : « Il ne faut pas s'étonner que Karl Marx ait pu défendre avec une insistance sans bornes l'idée que la nature ne joue aucun rôle dans le processus économique puisqu'elle nous offre ses trésors gratuitement. » [6] On touche ici l'impensé au sein de la théorie économique néoclassique de la distinction radicale entre richesse et valeur que l'économie politique, en dépit de ses failles, avait eu le mérite de transmettre et que Marx avait reprise : « Le travail *n'est pas la source* de toute richesse. La nature est tout autant la source des valeurs d'usage (et c'est bien en cela que consiste la richesse matérielle !) que le travail, qui n'est lui-même que la manifestation d'une force matérielle, de la force de travail humaine. » [7]

Autant je souligne l'importance du livre de Charbonnier, autant je pense que, sur la délicate question de la valeur, il y a matière à approfondir l'analyse, car la bioéconomie à laquelle Georgescu-Roegen a contribué ne réussit pas à abandonner totalement la thèse de la valeur-utilité, qui est incapable d'inscrire la nature à l'intérieur des sciences sociales [8]. La citation de Georgescu-Roegen ci-dessus n'est qu'une reprise de ce que disait Jean-Baptiste Say – dont on sait en quelle estime le tenait Marx – et qui restera pendant longtemps, et reste encore, l'hypothèse néoclassique.

Charbonnier voit bien que le paradigme des limites, « y compris dans sa version la plus aboutie et la plus riche, chez Georgescu-Roegen, [...] ne répond pas au problème posé par Polanyi vingt-cinq ans plus tôt. On ignore, en effet, quel sujet collectif cherche son autonomie sous la forme d'une réintégration du territoire dans la pensée politique : la régulation prend ici un sens essentiellement biologique et énergétique, et une confusion totale règne entre ce qui relève de la définition d'objectifs matériels et ce qui relève de la définition de la transformation des rapports sociaux à la nature. » (p. 332-333).

Au fur et à mesure que Charbonnier développe sa thèse, sa conséquence politique prend peu à peu corps comme une sorte de pessimisme de la raison à la Gramsci :

« En l'absence ou presque d'une écologie politique rendant crédible l'accroissement de l'autonomie, c'est-à-dire l'émancipation politique, par (et non contre) la réponse au défi des limites, l'espace est abandonné à une opposition caricaturale entre d'un côté le fétichisme énergétique et sa tendance au solutionnisme technologique, et de l'autre le maintien du *statu quo* écologique et économique défendu par de raisonnables humanistes alliés aux forces du marché. Plus grave, sur un plan théorique cette fois, les impasses du paradigme des limites révèlent une fois de plus que la trajectoire historique de la modernité a imposé pour longtemps une triste alternative entre la protection d'un sujet politique créatif et autonome nommé 'société', mais condamné à se complaire dans la fiction de l'illimitation, et la renaissance du naturalisme politique classique sous les traits d'un impossible écogouvernement. » (p.

334).

Il y a donc chez Charbonnier l'idée d'une crise simultanée « de la protection sociale et de l'autorité scientifique » qui est décisive pour redéfinir notre rapport au monde et au vivant : « La société ne peut-elle vraiment se protéger [dans le sens de Polanyi] qu'en s'envisageant du point de vue de ses rapports au monde, à la terre, aux ressources, non pas comme simples moyens de subsistance, mais *comme éléments de sa définition ?* » (p. 338). Il s'ensuit une rupture d'ordre épistémologique : la « démocratie technique » liée à l'âge industriel n'ayant pas tenu ces promesses, « c'est cette fois la crise de confiance à l'égard de l'expertise scientifique qui vient cristalliser une remobilisation démocratique » (p. 346). À cet égard, c'est l'« anthropocène » qui a « provoqué l'effondrement des paradigmes du risque et des limites dans leur capacité à organiser la conception des rapports entre nature et modernité » (p. 349) [9]. D'où la sentence : « *Collapse et résilience*, ces deux versions polarisées de la réaction à la crise, apparaissent comme un couple révélateur des espoirs déçus de l'écologie politique de la génération précédente » (p. 350-351).

Si l'extériorisation de la nature par le peuple de producteurs ne permet plus à ceux-ci de penser et de construire leur autonomie, Charbonnier nomme « symétrisation » le processus consistant pour les sciences sociales à « renverser le système gravitationnel des savoirs dont elles sont issues : alors que le mâle, l'Occident et sa société formaient à l'époque de ses pères fondateurs les pôles fixes autour desquels orbitaient respectivement la femme, le monde colonisé et la nature, un effort colossal a été mené pour rééquilibrer l'appréhension de ces asymétries manifestes et pour restituer aux seconds leur rôle d'acteurs historiques à part entière » (p. 255). Symétriser, c'est « décentrer le regard que l'on porte sur nous-mêmes » (p. 360, aussi p. 362), en suivant le concept de symétrie mis en avant par l'anthropologue David Bloor et repris par Bruno Latour, cités par Charbonnier [10].

Charbonnier pense indispensable de fonder un nouveau « cahier des charges épistémo-politique de la critique » (p. 362), car « il est devenu manifeste que les sciences ne parviennent plus à faire autorité par elles-mêmes, en affirmant leur prétendu monopole sur la vérité au sujet du monde. […] La question climatique a prouvé *a posteriori* que la dimension politique des sciences ne leur est pas ajoutée de l'extérieur et après coup, lorsqu'il s'agit d'argumenter sur la place publique au sujet de telle ou telle mesure à prendre pour éviter la catastrophe, mais qu'elle est inhérente à leur démarche, qu'elle est inséparable de l'opération consistant à se présenter comme les représentants légitimes des processus en train de se produire dans l'atmosphère. » (p. 364).

Ici, posons la question suivante : à propos des propositions scientifiques dont parle Charbonnier, s'agit-il de l'exposé de faits, d'hypothèses sur ceux-ci et de formalisations théoriques, ou bien de propositions normatives et politiques ? En poursuivant l'exemple du réchauffement du climat, à quel niveau et à quel moment la « politisation » de l'expression scientifique intervient-elle ? Le choix de chiffrer l'élévation des températures, de même que celui de créer un GIEC, sont indéniablement politiques ; mais la mesure elle-même, au-delà des incertitudes qui pèsent sur elle, relève avant tout d'une démarche d'objectivation. Ensuite, les préconisations nous font repasser dans l'ordre normatif. À mon sens, cette distinction est indépendante du choix politique qui est fait de confier à des « experts » ou à des « citoyens » le soin de procéder aux investigations.

Avec l'idée de symétrisation des relations humains/non-humains, Charbonnier rejoint certainement celle des « alliances » proposée par Baptiste Morizot, qui veut ouvrir « la voie à une philosophie du vivant qui assume les héritages biologiques sans les transformer en déterminisme : au contraire, ils constituent la condition de l'inventivité, de la nouveauté et de la liberté » [11]. Nous sommes donc en présence d'un courant philosophique qui s'écarte du dualisme allant de Descartes à Kant, sur lequel la modernité a bâti l'opposition nature/culture, et contre lequel l'anthropologie contemporaine a réagi, à l'instar de Lévi-Strauss et de Descola [12], tout en s'inscrivant au sein d'une démarche qui reste rationnelle et

raisonnable, donc scientifique, et qui, de ce fait, s'éloigne des systèmes de croyances, pour fonder *en raison* les égards dus au vivant. C'est une démarche, écrit Charbonnier, de « dénaturalisation du naturalisme [...] parce qu'elle s'attaque plus fondamentalement qu'aucune autre à la double exception moderne : l'exception culturelle des modernes et leur volonté de s'extraire des interdépendances écologiques y sont considérées comme indissociables, et la dissolution de ces deux mouvements s'y opère d'un même geste théorique. » (p. 368). Fonder en raison les « égards dus au vivant » s'oppose donc à l'institution d'un droit de la nature – droit des animaux, des océans, des montagnes... –, ainsi que le proposent certains [13]. Charbonnier ne dit rien au sujet de ce droit (on y reviendra plus loin), sans doute parce que sa « symétrie » entrerait en contradiction avec la non-spécificité du monde humain par rapport aux non-humains qu'implicitement il rejette vraisemblablement : l'antispécisme ne peut sans doute pas s'intégrer dans un projet de reconstruction du socialisme sur la base d'un nouveau rapport à la « terre ».

Cela prouve en tout cas que la discussion n'est pas close. Selon Pierre Deléage, le perspectivisme [14] ne fait qu'opérer un renversement de la dichotomie Nature/Culture de l'anthropologie occidentale : pour celle-ci, le corps était ce qui était le commun des humains et des non-humains (l'animalité), l'âme étant l'apanage des humains (ce que la controverse de Valladolid n'arrivait pas à décider), pour les Amérindiens, le corps était le lieu de la différence, l'esprit étant commun.

« Les Amérindiens selon Eduardo Viveiros de Castro savaient d'avance que les Blancs, comme les animaux et les êtres immortels, avaient une âme, qu'ils étaient susceptibles d'occuper une position de sujet, mais ils se demandaient quelles pouvaient bien être les affections spécifiques de leurs corps. De même qu'un ethnocentrisme répondait à un autre par une inversion de la polarisation entre âme et corps, Eduardo Viveiros de Castro s'attaqua à nouveaux frais à la différence entre nature et culture, différence hélas centrale, car très surestimée, dans les manuels d'anthropologie. En effet, pour tous les philosophes occidentaux, l'anthropologie est la discipline du relativisme, le grand fournisseur de contre-exemples amusants aux assertions universalistes, car, si elle présuppose que la nature est toujours identique à elle-même, elle étudie les cultures dans toute leur diversité, préparant ainsi le terrain à des positions multiculturalistes où est soutenue l'idée que chaque culture entretient un point de vue spécifique et irréductible sur une même nature. Les Amérindiens virtuels animés par Viveiros de Castro pensent de manière symétriquement inverse : dans la mesure où ils admettent qu'il n'existe qu'un seul point de vue, que celui-ci est donc universel, ils doivent considérer que ce sont les natures qui varient, c'est-à-dire les affections corporelles spécifiques. Leur ontologie est donc multinaturaliste. » [15]

Si le perspectivisme est la forme académique de l'animisme, cela signifie que les collectifs qui le vivent possèdent « une autorité épistémique égale à la nôtre » (p. 370). Il n'y a plus de *nature*, puisque l'existence de celle-ci ne serait que le produit d'une ontologie dont l'universalité est contestable. Épistémologie, anthropologie, économie et écologie politique se retrouvent renversées cul par-dessus tête car « le développement des savoir-faire que le grec ancien exprime sous le concept de *poiesis* tend à accorder à l'artisan, en tant qu'il impose sa forme à une matière d'abord inerte, une responsabilité quasiment exclusive dans la genèse des objets. [...] La contribution des agents non humains, c'est-à-dire des sols, des plantes et des animaux, à la genèse d'une récolte de grain est telle que le lexique de la production apparaît cette fois en décalage profond avec la nature des processus qualifiés. » (p. 374).

C'est ici que je marque une distance par rapport à l'idée selon laquelle on pourrait imputer à l'ontologie de la production, chère à l'économie politique et à sa critique, la négation de sa relation avec l'environnement dit naturel. Le problème sémantique, mais qui est ici en réalité épistémologique, est que la « contribution » des agents non humains, n'est pas de même nature, si l'on peut dire, que celle des humains. Sans doute, l'intuition d'Aristote n'a-t-elle rien perdu de sa pertinence, puisqu'elle a donné lieu à la distinction entre richesse et valeur que l'économie politique, de Smith à Marx, en passant par Ricardo, a posée

comme première pierre de sa construction. [16] Et l'objection que la « richesse » ne serait pensée qu'en termes utilitaristes ne résiste pas à l'examen. L'amalgame fait de façon récurrente entre l'économie politique – dans sa version anglaise comme dans sa version marxienne « critique » – et la théorie dominante ne tient que parce que l'ordre éthique et philosophique est rendu réductible, commensurable, à l'ordre économique. On pourrait y voir un paradoxe : ceux-là mêmes qui ont théorisé l'extériorité de la nature jouent la possibilité de réduire celle-ci à l'économie. Dans ce cadre, la mise en avant de la notion de valeur intrinsèque de la nature provoque des ravages théoriques et politiques immenses. Comme le disait John Dewey,

« Il y a une ambiguïté dans l'usage des adjectifs 'inhérent', 'intrinsèque' et 'immédiat', qui alimente une conclusion erronée. [...] L'erreur consiste à penser que ce qu'on qualifie ainsi est extérieur à toute relation et peut être, par conséquent, tenu pour absolu. [...] L'idée que ne pourrait être qualifié d'inhérent que ce qui est dénué de toute relation avec tout le reste n'est pas seulement absurde : elle est contredite par la théorie même qui relie la valeur des objets pris comme fins au désir et à l'intérêt. Cette théorie conçoit en effet expressément la valeur de l'objet-fin comme relationnelle, de sorte que, si ce qui est inhérent c'est ce qui est non relationnel, il n'existe, si l'on suit ce raisonnement, strictement aucune valeur intrinsèque. [...] À strictement parler, l'expression 'valeur intrinsèque' comporte une contradiction dans les termes. » [17]

Et Charbonnier n'est sans doute pas loin de partager ce point quand il parle de la « prétendue valeur intrinsèque de la nature sauvage » (p. 415), mais le paradoxe précédent devient une contradiction lorsque, pour théoriser l'« échange écologique inégal », concept qu'il reprend de Juan Martinez-Allier, on croit se défaire « des métriques économiques ordinaires, fondées sur les prix de marché, pour subordonner l'analyse de la richesse à un concept de valeur défini en référence à l'écologie fonctionnelle » (p. 377). Or, d'une part, aujourd'hui, toutes les institutions internationales (Banque mondiale, OCDE, Union européenne...) ne jurent que par la « croissance inclusive », grâce à la prise en compte du « capital naturel » mesuré à la même aune que le capital économique et financier. D'autre part, les études menées par Robert Costanza, que Charbonnier cite en référence (p. 377), et qui ont été pionnières pour chiffrer la « valeur de la nature » ou la « valeur produite par la nature », sont ce qu'on fait de pire pour singer l'analyse néoclassique à propos de la nature. Il ne faut pas y voir une démarche pour « contester à l'expression monétaire de la valeur son hégémonie dans la raison économique et lui substituer une conception matérialiste, dans laquelle la primauté est accordée aux flux d'énergie, aux stocks de ressources et aux fonction éco-évolutives systémiques » (p. 414). Tout au contraire, ce n'est pas une substitution, mais un alignement des flux matériels sur une évaluation monétaire d'autant plus hasardeuse qu'elle est conditionnée par un taux d'actualisation. Il s'ensuit une nouvelle curiosité : l'incommensurabilité des métriques économiques et écologiques est affirmée (p. 378) mais elles sont mesurées quand même. Et si on peut donner raison à Charbonnier de critiquer « le non-paiement des externalités ou services écologiques dégradés » (p. 379), le pas est trop vite franchi par nombre de mouvements écologiques ou de penseurs écologistes pour en déduire ladite valeur économique intrinsèque de la nature. Ce que Charbonnier nomme « le message fondamental des critiques de la croissance consistait à faire entrer dans la sphère de la valeur des processus situés, irréversibles, qualitatifs » (p. 414) est en réalité un déni de l'incommensurabilité des processus naturels et des processus économiques, notamment à cause de temporalités radicalement différentes [18].

De plus, « considérer les activités économiques comme un sous-système de relations métaboliques » (p. 380) [19] doit-il conduire à la conclusion selon laquelle « c'est parce qu'on a séparé et glorifié sous le nom de production une petite partie des opérations qui se jouent dans la genèse d'une marchandise (notamment le fait de donner une forme à une matière) que l'on a appris à ne plus voir ces fonctions et notre dépendance à leur égard » (p. 380) ? D'une part, ce serait donner aux représentations un rôle déterminant qui occulte les rapports sociaux, comme si le rapprochement de la nature nous menait à une

philosophie idéaliste. D'autre part, ces représentations seraient de nouveaux fétiches comme la nature qui « travaillerait » et qui « produirait ». Et la conclusion à la Descola ne manque pas de surprendre : « Pour penser le freinage économique, la solution la plus simple consiste donc à admettre que *nous n'avons jamais rien produit* » (p. 380), ou, plus loin : « admettre que l'on ne produit pas nos moyens de subsistance et encore moins les conditions générales de la coexistence terrestre, mais que l'on participe d'une régulation géo-écologique faite de cycles à entretenir et à préserver, est le premier geste pour élaborer une économie politique qui réponde enfin aux bonnes affordances de la terre » (p. 406). À mon sens, ne vaudrait-il pas mieux une formulation telle que : nous produisons (nous devons produire) nos moyens d'existence dans le respect des conditions permettant cette régulation géo-écologique ? Même chez Locke, on trouve l'idée que la terre ne nourrit pas son homme si celui-ci ne travaille pas, ainsi que, en filigrane, sa conséquence : les notions de valeur intrinsèque et de valorisation s'opposent.

Pour la liberté

Le livre de Pierre Charbonnier est un plaidoyer en faveur d'une « nouvelle cartographie conceptuelle » (p. 388), et son originalité tient dans le fait qu'« il faut résister à l'idée selon laquelle les objections faites à la modernité s'accompagneraient fatalement d'un abandon des exigences critiques issues de la question sociale, et qu'elles ne feraient place qu'au relativisme, à la renonciation aux idéaux émancipateurs. […] Le meilleur hommage qu'on puisse rendre au socialisme consiste donc à actualiser le socle conceptuel et historique sur lequel le projet d'autonomie peut se reconstituer, plutôt qu'à faire revivre à tout prix des idéaux liés à l'âge industriel. » (p. 389-390). Cela suppose d'abandonner « la définition traditionnelle de la société qui implique son opposition à la nature. » (p. 380).

On lui saura gré d'avoir insisté sur la caractéristique du social comme « sujet critique au prix d'un maintien de l'extériorité de la nature », et aussitôt d'affirmer que « l'autoprotection de la société inclut ses liens aux conditions de subsistance et aux territoires » (p. 394). Sinon, la contradiction entre l'émancipation et l'abondance, découplant le social et le naturel, est insurmontable.

La cartographie conceptuelle proposée par Charbonnier comporte trois volets : « reprendre à la racine l'interrogation sur (1) le type d'espace que l'on circonscrit par nos appartenances politiques, historiques et matérielles, (2) le sens qu'on accorde à la prise technique et juridique que l'on exerce sur le monde, et (3) le type d'autorité que l'on confère au discours scientifique, c'est-à-dire à ce qui garantit la synthèse entre la connaissance que nous avons de nous-mêmes et la connaissance que nous avons du monde – synthèse plus que jamais nécessaire à l'âge du changement climatique. » (p. 404).

Mais quel sera le « sujet collectif critique » capable de dissocier la liberté de la quête infinie de l'abondance ? Selon Charbonnier, ce ne sera plus le sujet « société » et on se gardera de lui reprocher le flou de son collectif remplaçant, tellement les choses sont assez balbutiantes, sinon incertaines : « L'autoprotection est en ce sens plus centrale que son sujet historique habituel (la société), puisque c'est ce concept qui permet de relier étroitement un collectif politisé (ce qui se protège), une instance d'agression (ce contre quoi il se protège) et des mécanismes d'autodéfense (les savoirs et les pratiques mobilisés pour se protéger. » (p. 412). C'est l'occasion d'ailleurs de s'interroger sur la pertinence de l'assimilation du sujet collectif susceptible de porter la démarche d'émancipation à la « société », qui est ici une abstraction, c'est-à-dire ignorant les rapports sociaux de domination en son sein, qu'ils soient vus comme des rapports de classes ou de façon intersectionnelle. Si le nouveau sujet collectif aperçu par Charbonnier, « dont le nom et les modalités d'action sont en train d'être élaborés dans les confits écologiques » (p. 412), est à ce point centré sur l'écologie, on a de la peine ensuite à penser cette jonction du social et de l'écologie souhaitée à juste titre par l'auteur. La fin de « l'âge industriel » est-il un phénomène mondial ou propre aux vieilles sociétés industrielles ? Et l'identité ouvrière attachée aux métiers, au tissu collectif, et finalement au travail, a-

t-elle achevé de délivrer un message d'avenir ? Ce n'est pas ce qui ressort du témoignage des ouvriers de l'aciérie Ascoval… [20]

Au final, quelques interrogations demeurent. La critique que fait Charbonnier du « pacte libéral », lequel postulait que l'abondance permettrait l'émancipation, passe-t-elle par pertes et profits toute la philosophie des Lumières ? Que fait-elle des Lumières qui ont porté la rupture avec une conception métaphysique et religieuse du monde et accompagné la naissance de la science moderne ? Que fait-elle aussi des droits humains hérités des Lumières dont on voit bien aujourd'hui que leur défense n'est pas seulement une affaire d'Occident universaliste méprisant les autres cultures, mais que beaucoup de luttes populaires sous toutes les latitudes s'en réclament ? À force d'identifier la rupture de l'humain avec la nature à ce moment historique que fut la modernité, ce qui, répétons-le, possède une large justesse, n'y a-t-il pas le risque d'oublier que les sociétés antérieures, quoique souvent dans un rapport moins prédateur avec la nature, étaient des sociétés où l'exploitation des uns par les autres et la domination des uns sur les autres étaient la règle ? Toujours menacés, l'État de droit et la séparation des pouvoirs ne doivent-ils rien aux Lumières ? Enfin, si le « pacte libéral » s'est imposé, faut-il y voir un effet idéologico-politique ou bien le produit d'un développement des rapports de production capitalistes ayant permis à la classe dominante de modeler l'image qu'il fallait en donner pour « faire passer la pilule » et ainsi légitimer et pérenniser son pouvoir ?

Il est une question que n'aborde pas Charbonnie,r alors qu'elle pourrait être considérée comme découlant de l'« alliance » entre humains et non humains ou de la « symétrie » : faut-il donner des droits à la nature ? La question est débattue dans tous les cercles écologistes, notamment depuis que l'Équateur, sous la présidence de Rafael Correa, en avait inscrit le principe dans sa constitution, en faveur du « bien-vivre » (*Buen Vivir*) défini comme une alternative au développement traditionnel. Mais cette position philosophique ne manque pas de soulever des difficultés [21]. Peut-on considérer que les océans, les montagnes et toute matière, voire les bactéries auxquelles nous sommes rattachés après des millions d'années d'évolution, sont animés d'une intentionnalité qui leur donne la possibilité d'être sujets de droits et de se pourvoir en justice parce que l'humanité leur aurait accordé la personnalité juridique ? À propos de la crise du Covid-19, le philosophe Michaël Fœssel, prenant ses distances avec cette possibilité, récuse l'idée que la Nature se vengerait [22], ce qui serait une forme contemporaine de ce qui était vu autrefois comme une punition divine.

Ainsi, la nature ne devrait-elle pas être plutôt l'objet de devoirs impératifs qu'un sujet de droits ? Ce n'est que parce que les humains se feraient un devoir de respecter la nature qu'ils auraient le droit d'en faire un usage raisonnable. Autrement dit, l'idée que la vie, humaine comme non humaine, est une valeur en soi n'est jamais exprimée par la nature mais l'est par l'humanité qui *se fixerait à elle-même* un « impératif écologique ». Et il serait absurde de dire que la Nature (avec un grand N), dotée de la personnalité juridique se fixerait elle-même un mandat de ce type. Le juriste François Ost ne pense pas possible de personnifier la nature et de lui donner des droits « faute d'une égalité ontologique qui permettrait de partager le langage de la normativité » et il poursuit en affirmant que « ce n'est donc pas de l'extérieur (les lois de la nature) que se fait valoir la question de l'élargissement éthico-politique : c'est du creux même de l'humanité de l'homme qu'elle s'impose [23] ». L'opposition est manifeste : d'un côté symétrie des droits, de l'autre devoirs et responsabilités de l'homme. Pour autant, Ost fait sienne l'idée qu'« il n'y a pas d'un côté la société, de l'autre la nature ».

« La réalité nous fait voir un 'milieu', produit dialectique de leurs interactions maintenant millénaires. La prise en compte de ce 'milieu' implique assurément une révolution épistémologique mobilisant des savoirs franchement interdisciplinaires et une pensée de la complexité qui saisisse les logiques multiples et circulaires de leurs transformations réciproques : le thème du « développement durable », fruit de la rencontre des logiques économiques et écologiques, est un exemple parmi d'autres de ce changement de paradigme. Doit-on penser que la prise en compte du milieu

implique également une révolution politique au sens où les « hybrides », imbroglios de nature et de culture, se verraient désormais reconnaître le droit d'être représentés dans les enceintes où s'écrivent les lois ? [24] »

Et, par rapport au « parlement des choses » proposé par Latour, il le comprend comme « prendre acte de notre implication, toujours plus poussée, dans des réseaux d'hybrides et d'élargir notre projet de maîtrise à ces nouveaux Léviathans en voie d'autonomisation [25] ». Cela constituera-t-il des passerelles entre des rives opposées ?

Laissons pour terminer la parole à Pierre Charbonnier :

« Ce qui fait écran à l'émergence d'une pensée politique ajustée à la crise climatique n'est donc pas seulement le capitalisme et ses excès. C'est aussi en partie l'acception même de l'émancipation dont nous sommes les héritiers, qui s'est construite dans la matrice industrielle et productionniste et qui s'est traduite par la mise en place de mécanismes protecteurs encore tributaires de la croissance. » (p. 424).

Et on voit bien la difficulté que ne cherche pas à dissimuler l'auteur :

« Il faut donc mettre au point des dispositifs permettant d'abaisser notre dépendance à l'égard de ces énergies sans violer les aspirations collectives qui y sont enchâssées. Cette double contrainte ne peut être résolue ni en dénonçant l'idéologie de la bagnole ni en compensant ses externalités, mais en réinventant les institutions protectrices, les infrastructures urbaines, leurs mécanismes de financement, ainsi que les attachements sociaux qui y trouvent leur place. » (p. 425).

Tout un programme de transition… Mais comment s'y prendre ?, chantait Juliette Gréco…

Post-scriptum

J'ai pris connaissance de la réponse de Pierre Charbonnier à la recension de son livre que j'ai faite, et je le remercie d'avoir accepté de la discuter dans ce numéro des *Possibles*, tout en lui donnant de nouvelles perspectives.

Celles-ci soulèvent des questions trop complexes pour qu'il y soit répondu complètement en quelques lignes, et il serait discourtois de ma part de vouloir avoir maintenant le dernier mot. La discussion pourra continuer plus tard ici ou ailleurs. Aussi, je me contente de dire deux choses brèves à propos des deux sujets abordés par Pierre Charbonnier dans sa réponse.

J'exprime mon plein accord avec l'idée que toute pensée ou analyse devait être reliée à son contexte historique et épistémologique. Et cette position s'applique bien entendu à Marx comme à tout autre. De plus, j'ai souvent souligné moi-même l'ambivalence, pour ne pas dire l'ambiguïté, qui est au cœur de sa vision de la relation métabolique de l'homme avec la nature, tout en reliant l'émancipation humaine à la sortie du « règne de la nécessité ». Cependant, les conditions de l'accumulation du capital que rappelle Pierre Charbonnier sont juste celles que Marx a indiquées pour dire la possibilité pour le capital de faire produire et accaparer la « valeur ». Et, de mon point de vue, la formule de Pierre Charbonnier « Marx fait de la relation productive une condition d'accès à la rationalité de la valeur » mériterait tout autant d'être inversée ainsi : la valeur est la seule manière pour le capital d'envisager une relation productive. C'est-à-dire : aucune production n'est légitime pour le capital si elle ne donne pas lieu à production de valeur pour lui [26]. Il y a là pour Marx le dévoilement du fétichisme des rapports sociaux, de l'argent et de la marchandise, et non un projet normatif. Et c'est bien pour cela que la seconde partie de la formule de Pierre Charbonnier « alors qu'elle [la relation productive] doit être analysée elle-même comme une forme historique contingente » peut être placée sans hésiter sous la plume de Marx. Et, dans le cadre d'une théorie de la valeur renouvelée, j'ai proposé de rendre compte de l'interdépendance de l'exploitation du travail et de celle des milieux naturels dans une formalisation de la décomposition du taux de profit (seul indicateur pour le capital) faisant apparaître deux variables : une variable de répartition entre

capital et travail et une variable d'efficacité technico-écologique [27]. Aussi, il me semble que la « divergence entre économie et écologie » doit être vue comme celle entre économie tournée vers l'accumulation du capital (et non économie en général) et écologie.

La seconde remarque rapide concerne le rapport à la philosophie des Lumières et à la modernité. Schématiquement, je dirais que l'on ne peut pas (ou plus) se revendiquer de « faire table rase ». Que l'universalisme hérité des Lumières ne soit plus considéré comme « une référence historique indépassable », soit, mais *une* référence parmi d'autres possibles et existantes. La question de l'écologie – associée à celle du social, et j'ai souligné dans ma recension mon approbation totale du souci de Pierre Charbonnier sur ce point – pose à nouveaux frais la réflexion théorique et politique sur la modernité. Celle-ci, de par sa fuite en avant productiviste, sous l'impulsion du capitalisme (j'insiste) a construit un récit capable de faire adhérer des milliards de gens à cette dynamique. Mais le post-modernisme récusant un tel récit a fait long feu. Pourrait émerger une vision non (ou moins anthropocentrée), par exemple un « écolocentrisme ». Mais qui pourrait déclarer l'ouverture d'une ère écolocentrée, sinon l'être humain ? C'est dire la difficulté de fermer la parenthèse historique des déboires et des dégâts de la modernité, sans pour autant renier la continuité historique de l'aspiration à la démocratie qui a traversé trois millénaires, et que l'on trouve aujourd'hui chez tous les peuples de la terre, sans qu'il faille y voir nécessairement et uniquement un reste de colonialisme de l'Occident sur le reste du monde, mais peut-être comme une progressive appropriation, déclinée selon chaque culture, d'un bien commun. De la même façon, le recul des visions métaphysiques du monde, sous le progrès des connaissances scientifiques, peut être considéré comme partie prenante de ce bien commun.

Notes

[1] La notion de symétrie sera définie plus loin.

[2] John Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1690, Paris, Flammarion, Le Monde de la philosophie, 2008, p. 207 et 212-213, écrit : « D'ailleurs, en s'appropriant un certain coin de terre, par son travail et son adresse, on ne fait tort à personne, puisqu'il en reste toujours assez, et d'aussi bonne, et même plus qu'il n'en faut à un homme qui ne se trouve pas pourvu. […] Avant l'appropriation des terres, celui qui amassait autant de fruits sauvages, et tuait, attrapait, ou apprivoisait autant de bêtes qui lui était possible, mettait, par sa peine, ces productions de la nature hors de l'*état de nature*, et acquérait sur elles un droit de *propriété.* […] La même mesure règle assez les possessions de la terre. Quiconque cultive un fonds, y recueille et moissonne, en ramasse les fruits, et s'en sert, avant qu'ils ne soient pourris et gâtés, y a un droit particulier et incontestable. » On trouve la même idée chez Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité,* 1754, Paris, Flammarion, Le Monde de la philosophie, 2008, p. 268 : « C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée lui donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété. » Cependant, Rousseau, dans son article de l'*Encyclopédie* « Discours sur l'Économie politique » (1755, version électronique établie par Jean-Marie Tremblay), met en avant des principes qui l'éloignent d'une conception utilitariste : l'économie publique exprime la volonté générale et s'oppose à l'intérêt personnel ; et il y critique l'accumulation. Dans le *Discours sur les sciences et les arts* (1750), il critique le luxe qui est antinomique avec la vertu, abandonne le lien que Montesquieu fait entre le « doux commerce et les bonnes mœurs » et, pourrait-

on dire, il esquisse la critique du désencastrement de l'économie par rapport aux lois de la société ; en cela, il s'écarte de la notion de lois naturelles au sein de l'économie politique : « Que luxe soit un signe certain des richesses ; qu'il serve même si l'on veut à les multiplier : que faudra-t-il conclure de ce paradoxe si digne d'être né de nos jours ; et que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit ? Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. L'un vous dira qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendrait à Alger ; un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien, et d'autres où il vaudrait moins que rien. Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'État que la consommation qu'il y fait. » (*Discours sur les sciences et les arts,* Paris, Flammarion, Le Monde de la philosophie, 2008, p. 27-28).

[3] Charbonnier parle de tendance accélérationniste pour faire référence au développement illimité des forces productives qui pourrait être l'une des façons de comprendre Marx. Dans l'histoire des idées, l'ontologie concerne la philosophie de l'être ; ici, l'analyse de la production et des rapports sociaux qui s'y nouent inaugurerait chez Marx toute science de la société.

[4] On comprendra l'intérêt que j'ai trouvé dans ce chapitre dans la mesure où j'ai placé mon livre *Le trou noir du capitalisme, Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020, paru au même moment que celui de Charbonnier, sous l'égide de Marx et de Polanyi. Dans mon livre, j'associe dans ma problématique les deux auteurs parce que le premier donne les principaux concepts pour analyser le capitalisme et le second suggère les voies pour ne pas sombrer dans le processus qui conduirait à marchandiser le travail, la terre et la monnaie. Le livre de Charbonnier pose le problème différemment en séparant davantage Marx et Polanyi pour briser ce qu'il nomme le pacte libéral.

[5] La téléologie désigne une démarche partant des fins supposées pour expliquer l'enchaînement des événements conduisant à celles-ci. Présente chez les philosophes grecs, la téléologie sera réfutée au siècle des Lumières (notamment par Bacon, Descartes, Spinoza) et plus tard par Darwin.

[6] N. Georgescu-Roegen, « De la science économique à la bioéconomie », *Revue d'économie politique*, Mai-juin 1978, vol. 88, n° 3, p. 337-382, *in* A. Missemer, *Nicholas Georgescu-Roegen, pour une révolution bioéconomique*, Lyon, ENS Éditions, Feuillets Économie politique moderne, 2013 ; pour une recension voir J.-M. Harribey, « À la (re)découverte de Georgescu-Roegen avec Antoine Missemer », *Économie rurale*, n° 342, 2014.

[7] K. Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, dans *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1965, tome I., p. 1413.

[8] C'est la thèse que je soutiens et qui est reprise par A. Douai et G. Plumecocq, *L'économie écologique*, La Découverte, Repères, 2017 ; pour une recension voir J.-M. Harribey, « L'économie écologique tiraillée de tous côtés », *Contretemps*, 8 septembre 2017.

[9] Charbonnier ne développe pas vraiment l'idée que le concept de capitalocène est en grande partie en opposition à celui d'anthropocène. L'anthropocène désigne l'ère ouverte par les conséquences des activités humaines sur la biosphère et le climat, et cela depuis le néolithique ; le capitalocène souligne au contraire

l'ère ouverte par le capitalisme.

[10] D. Bloor, *Knowledge and social imagery*, Chicago, University of Chicago Press, 1991(1976). B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991 ; *Politiques de la nature,* Paris, La Découverte, 1999.

[11] B. Morizot, *Manières d'être vivant, Enquêtes sur la vie à travers nous*, Postface d'Alain Damasio, Arles, Actes Sud, 2020, p. 58. Voir une recension : J.-M. Harribey, « Un livre pour l'été 2020 : *Manières d'être vivant* de Baptiste Morizot », 10 juillet 2020.

[12] Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1947, Paris, Mouton et Maison des sciences de l'Homme, 1967 ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

[13] J'avais participé à un débat il y a quelques années dans la revue *Mouvements* : J.-M. Harribey, « La nature sujet de droit : une fiction, un mythe fondateur pour changer la réalité ? », *Mouvements*, janvier 2012.

[14] Le perspectivisme est une philosophie qui considère que la réalité est la somme des points de vue (les perspectives) que l'on a sur elle. Anciennement, on trouve une telle approche chez Montaigne, Leibnitz, Nietzsche et Ortega y Gasset. Parmi les anthropologues actuels, le Brésilien Eduardo Viveiros de Castro soutient que certains peuples amérindiens considèrent que les animaux se comportent comme des humains et que les animaux voient les humains comme eux-mêmes. Voir de cet auteur « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, n° 138-139, 2014, p. 161-181, traduction d'Ella Schlesinger.

[15] P. Deléage, *L'autre mental, Figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction*, Paris, La Découverte, 2020, version électronique, p. 166-167.

[16] J.-M. Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable, Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013 ; *Le trou noir du capitalisme, Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020.

[17] J. Dewey, *La formation des valeurs (Théorie de la valuation),* 1981, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2011, p. 108 à 110.

[18] Voir J.-M. Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable*, et *Le trou noir du capitalisme, op. cit.* ; « Le capital naturel ou capital vert : un objet fictif mal identifié », 22 janvier 2014.

[19] Au passage, dans des termes très voisins, pour ne pas dire semblables, de ceux de Marx.

[20] Voir le film documentaire d'Éric Guéret, « Le feu sacré », 2020.

[21] Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable*, *op. cit.* ; « Lettre d'un Terrestre à une

Terrestre, sur le livre*Lettre à la Terre*de Geneviève Azam », *Les Possibles*, n° 21, Été 2019.

[22] Michaël Fœssel, « Le grand entretien », France Inter, 22 mai 2020.

[23] François Ost, « Élargir la communauté politique par les droits ou par les responsabilités ? », *Écologie et politique*, n° 56, 2018-1, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 68. Du même auteur, « Droits de la nature et droits de l'homme », *in* Samanta Novella, (coord.), *Des droits pour la nature*, Paris, Éd. Utopia, 2016, p. 81-88 ; ainsi que son article dans ce numéro.

[24] *Ibid*, p. 68.

[25] *Ibid*, p. 69.

[26] Voir le débat que je mène sur le travail productif de valeur dans les services monétaires non marchands : J.-M. Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable*, *op. cit.*

[27] J.-M. Harribey, *Le trou noir du capitalisme, op. cit*.

Sur l'Abondance et liberté, réponse à Jean-Marie Harribey

mardi 15 décembre 2020, par Pierre Charbonnier

Je remercie Jean-Marie Harribey pour sa lecture et ses commentaires critiques qui, en plus d'être formulés de façon précise et civile (exercice qui semble actuellement hors de portée d'une bonne partie de nos collègues), touchent à des points centraux de mon travail. Disons plutôt, des points qui auraient pu être centraux mais qui sont restés dans les angles morts de *Abondance et liberté*.
Je m'en tiendrai à deux aspects de cette lecture, qui tiennent pour le premier à la question de la valeur, c'est-à-dire de la théorie économique et en particulier de mon rapport à Marx ; et pour le second à la question de la liberté et des Lumières, c'est-à-dire à des questions de philosophie morale et politique.

L'analyse de la valeur, à proprement parler, est restée à l'arrière-plan de mon travail. Si on tente de la reconstituer comme telle, voici brièvement ce que cela pourrait donner.

Dans les grandes lignes, d'abord, il convient de noter que Marx n'est pas l'analyseur central de la formation de la valeur et de sa relation à la richesse ou à la nature dans mon livre. C'est sans doute ce qui provoque certains malentendus avec mes collègues héritiers du marxisme : Marx est pour moi un auteur comme les autres, c'est-à-dire qu'il peut être analysé dans son contexte historique et épistémologique comme le serait n'importe quelle autre référence, et qu'il n'est donc pas par défaut en position d'analyseur. Marx a proposé une analyse de la formation et de la circulation de la valeur dans l'économie politique capitaliste, à travers la discipline du travail, l'application du machinisme, le régime juridique de la propriété, qui reste absolument précieuse, mais qui n'en est pas moins tributaire d'un certain nombre de conditions théoriques et épistémiques relatives à un moment historique auquel nous n'appartenons plus totalement. Ce socle dont la pensée de Marx est solidaire se trouve précisément être celui qui liait le destin de l'humanité au développement des forces productives, c'est-à-dire au codage de la liberté comme effort de négation des entraves naturelles imposées à sa réalisation. Vu depuis la situation historique qui est la nôtre, et que j'ai tenté de circonscrire dans le premier chapitre du livre, cet assemblage entre une conception de la valeur et une conception de la liberté rend possible une réévaluation distanciée. Il ne s'agit pas d'affirmer dogmatiquement que Marx a tort (ou raison), mais que le type de rationalité économique qu'il défend s'accompagne d'une façon d'arranger les relations entre humains et non-humains qui ne va pas de soi.

Ce qu'il m'importait de montrer au sujet de la valeur, dans son acception économique moderne, c'est que son émergence est liée au développement de ce que l'on pourrait appeler le « cycle économique », en tant qu'il diverge tendanciellement du « cycle écologique ». Alors que le régime économique de type pré-capitaliste est sans cesse contraint et limité par les hasards du milieu, par les caprices du climat, par la friction du terrain, comme dirait James C. Scott, c'est-à-dire par des circonstances absolument extra-économiques, un certain nombre d'innovations institutionnelles, technologiques et morales rendent progressivement possible l'autonomisation du circuit marchand à l'égard de ces incertitudes. On parle parfois, à propos de cette divergence, d'un passage des économies de subsistance aux économies marchandes. Je ne donne pas la liste des innovations nécessaires à cette divergence, qui est absolument terrifiante de complexité, mais on sait que les enclosures, l'expérimentation coloniale des plantations, la construction de canaux, puis de chemins de fer, la possibilité d'acheminer l'énergie vers le travail au lieu de l'inverse, l'édification d'institutions bancaires et d'un droit de propriété privé efficace, d'une certaine manière aussi l'élaboration d'une éthique économique, tous ces

éléments font partie d'un vaste processus de remodelage du paysage occidental qui rend possible l'accumulation du capital. Ce qui est intéressant dans la perspective d'une histoire environnementale des idées politiques, c'est que la mise en forme de ce nouveau paysage matériel et symbolique va de pair avec un remodelage très concret des relations entre la société et son milieu. Plus exactement encore, pour que la « société » s'identifie comme une chose *sui generis*, comme un sujet autonome qui navigue dans l'histoire à son gré, il faut en passer par la formation de ce paysage-là, qui, au cours du 20e siècle, sera dominé par les infrastructures et la géopolitique du pétrole – la source d'énergie qui aura garanti de la façon la plus spectaculaire et la plus durable le désenchâssement de l'écologie et de l'économie, avant d'être violemment rattrapée par l'histoire sous la forme du changement climatique. La mise en économie du monde naturel, ou, pour le dire autrement, la transmutation de la nature en ressource qui rend possible la conception moderne de la valeur, celle de Marx, est conditionnée par un ensemble de transformations que la philosophie politique n'avait pas encore totalement intégrées à son questionnaire. Pour aboutir à la formule compacte et saisissante de Marx, A-M-A', il faut cette longue chaîne de dépendances institutionnelles et matérielles que lui-même a tenté de décrire dans le chapitre du *Capital* sur l'accumulation primitive, mais qui reste incomplète. Et, de l'intérieur du paradigme marxiste, elle restera à jamais incomplète, car Marx fait de la relation productive une condition d'accès à la rationalité de la valeur, alors qu'elle doit être elle-même analysée comme une forme historique contingente.

Nous disposons aujourd'hui d'analyses tout à fait originales sur cette mise en économie de la nature, qui viennent de l'histoire des sciences et des technologies, de l'anthropologie sociale (voir par exemple Tania Li), on sait qu'elle tient non seulement à des rapports de force sociaux, mais aussi à des instruments de connaissance performatifs, notamment les instruments de mesure (voir Eli Cook, *The Pricing of Progress*). Autrement dit, même si le concept marxien de valeur a été conçu comme un instrument de dénaturalisation de l'économie politique libérale de James Mill et David Ricardo, il peut être à son tour dénaturalisé.

La critique de la valeur peut et doit toujours être renvoyée aux processus d'exploitation et d'aliénation qui touchent le travail et le milieu, mais ces notions ne captent pas totalement le processus historique par lequel le cycle économique moderne en vient à diverger du cycle écologique. A côté de l'analyse marxiste, j'ai tenté de rendre son potentiel analytique et critique à l'analyse institutionnaliste de la valeur, que j'identifie par exemple chez Veblen et Polanyi, et que j'aurais pu pousser jusqu'à des auteurs comme William Kapp : l'inaptitude du référentiel que constitue le « système des prix » pour exprimer les interdépendances technologiques et écologiques caractéristiques des sociétés modernes a cela d'intéressant qu'il permet de conjuguer le phénomène de dévalorisation du travail (l'exploitation) avec une dévalorisation parallèle du milieu, lorsque précisément il se trouve pris dans une rationalité productive. La codification des interdépendances écologiques en relation productive, qui nous met face à des « ressources », nécessite pour être débusquée et corrigée un effort analytique impossible pour le marxisme classique, et qui est centrée sur le concept de *waste*, de déchet et de gâchis. Il y a quelque chose d'absolument trivial que ne capte pas l'analyse de Marx, c'est le fait que l'on se prend en permanence les pieds dans le tapis des résidus de l'activité économique qui sont exclus du paradigme comptable et intellectuel de la valeur. On a beau essayer de les y reconduire poliment sous la forme d'externalités, de les taxer, de les sanctionner, ils salissent l'idéal de rationalité de l'économie moderne à la racine. Ce qui est en jeu, *in fine*, est la façon dont l'irresponsabilité environnementale du mode de développement capitaliste a été construite, mais aussi, plus douloureusement pour le mouvement marxiste et ouvrier, la façon dont les espoirs émancipateurs eux-mêmes ont été rendus tributaires de la relation productive.

La bifurcation historique entre cycle économique et cycle écologique est aujourd'hui mise à mal. C'est à la fois une mauvaise nouvelle, car cela prend la forme d'une catastrophe globale, et une bonne nouvelle, car

nous sommes en mesure de nous désolidariser d'un héritage historique impossible. Cela ne veut pas dire que la solution au problème se trouve dans l'adoption naïve d'un « matérialisme crasse » totalement adossé à une conception naturaliste et biocentrique de la valeur. Mais, s'il est vrai que la divergence entre économie et écologie est en jeu dans la crise du climat et du vivant, alors nous avons devant nous une tâche de redéfinition des enjeux épistémologiques et politiques d'ampleur au moins égale à celle que trouvait devant lui Marx au moment où il s'apprêtait à déconstruire la rationalité du capitalisme industriel encore pris dans la stabilité de l'holocène. C'est la raison pour laquelle je ne me demande pas ce que Marx peut encore faire pour nous, mais plutôt ce que Marx ferait s'il était témoin des mêmes choses que nous.

Le second point, comme promis, concerne la liberté. J.-M. Harribey semble craindre qu'en adoptant un argumentaire post-moderne dans ses grandes lignes, je ne jette le bébé des libertés publiques, de la sécularisation et des contre-pouvoirs avec l'eau du bain du dualisme et de la dévalorisation de la nature. Je note en passant qu'une partie non négligeable des marxistes semblent aujourd'hui se réclamer de l'héritage des Lumières. On voit bien comment le caractère subversif et radical de la critique de l'économie politique peut se trouver un allié de circonstances dans l'auto-proclamé et rassurant « universalisme républicain », et comment on peut aligner la critique de la métaphysique issue des Lumières avec la critique du capitalisme issue de Marx : il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, de dénoncer des illusions, et de nouer un récit historique dans lequel 1789 et 1917 découlent l'un de l'autre naturellement au sein d'une lignée de prophéties émancipatrices. La stratégie ne m'est pas totalement antipathique, mais je n'y adhère pas une seule seconde.

Les raisons en sont multiples, mais la principale est qu'il n'existe pas d'héritage univoque des Lumières, pas plus qu'il n'existe un contenu théorique et politique univoque de l'universalisme. On sait par exemple que cet universalisme a fait l'objet de mises en œuvre stratégiques très précoces dans les révolutions anti-esclavagistes, aux Antilles en particulier, à l'époque même où l'universalité de la condition humaine a pu servir à nier l'humanité même des Noirs. Le lexique des Lumières a sans cesse subi des diffractions qui suivaient les impératifs politiques des uns et des autres, et si nous héritons de quelque chose aujourd'hui, c'est moins de ce que les Lumières elles-mêmes ont permis que le système symbolique dont nous disposons pour exprimer nos demandes de justice. Car les libertés publiques, la critique de la religion ou l'équilibre des pouvoirs ont des sources intellectuelles bien plus anciennes que le 18e siècle, et surtout bien moins restreintes à l'espace occidental que l'on imagine souvent. Mais toutes ces choses ont en commun d'avoir été recodées dans la rhétorique des Lumières, ce qui a eu pour effet de constituer une arène de controverses plus ou moins homogène, mais historiquement mouvante.

Autrement dit, la liberté dont nous jouissons ici et maintenant n'a pas de relation absolument privilégiée avec les Lumières : c'est une rencontre contingente et partielle, pas une genèse ou un destin. Notre liberté est une sédimentation de traditions juridiques, morales, de dispositifs normatifs et de formes de solidarité qui sont passées par le goulot d'étranglement des Lumières, au cours duquel elles ont été redéfinies et réorganisées, mais qui n'est pas un processus de genèse. Et surtout, c'est le sujet de mon livre et c'était déjà une préoccupation que Marx tirait de Hegel, la panoplie de concepts dont nous héritons, liberté et égalité en particulier, est intrinsèquement contradictoire : nous ne savons pas réaliser conjointement la liberté et l'égalité, ou du moins elles sont constamment redéfinies l'une à l'épreuve de l'autre, ne serait-ce que parce que l'exercice de la liberté laisse des traces dans le monde (elle s'y dépose sous forme objectivée dans des institutions, des machines, des pollutions) et que ces traces obligent en permanence à en redéfinir les contours.

Je ne crois donc pas du tout à la théorie diffusionniste de l'émancipation, à ce mythe moderne qui voudrait que la lutte contre l'aliénation et l'illusion soit partie du cœur de l'Europe de la Renaissance pour conquérir ensuite le « reste » du monde à dos de cheval, sur des navires, sous la forme

du libre investissement, de la science ou de la diffusion du message providentiel porté par le libéralisme ou le marxisme. C'est un point absolument crucial, et il parasite tellement les débats internes à la gauche européenne actuellement qu'il vaudrait sans doute mieux trouver à ce sujet une issue ferme et définitive. Je crois, simplement, que chaque société invente les moyens de sa propre émancipation par les instruments théoriques et pratiques dont elle dispose, en fonction des formes que prennent localement la domination et la connaissance de soi (c'est-à-dire la religion, le droit, les activités de subsistance, l'éducation…), et qu'à un moment de cette histoire, l'emprise absolument gigantesque de la matrice coloniale occidentale sur le monde a provoqué la dissémination du langage des Lumières, que l'on a fini par retrouver à Haïti, en Inde ou en Chine. Mais cette dissémination ne signifie pas que les Lumières aient eu vocation à libérer le monde, pas plus que l'Europe n'avait de vocation à le dominer : la dissémination est contingente, elle compose toujours avec des ressources intellectuelles et pratiques préexistantes, alors que le modèle de la diffusion est téléologique, paternaliste, et surtout inexact.

Le problème n'est donc pas de juger de la valeur politique des Lumières, car encore une fois elle est trop complexe pour être appréhendée en bloc, que ce soit négativement ou positivement, mais de resituer cette forme symbolique dans une histoire globale des confrontations intellectuelles et politiques dont le monde atlantique, et encore moins la France, n'est pas le centre. Autrement dit, si vous vous déclarez pour ou contre les idéaux des Lumières sans autre précision, c'est qu'il y a quelque chose qui cloche dans votre acception de ces idéaux, et dans votre géographie politique. J'ajoute enfin qu'il n'y a absolument aucune raison de céder au procédé d'extorsion morale qu'utilisent les « universalistes », et qui consiste à instiller de la culpabilité chez leurs interlocuteurs en supposant qu'ils sont les seuls à ne pas adopter ces idées (puisqu'elles sont universelles…). Ce procédé est intégralement rhétorique, puisque d'une part les idées universalistes ne font *de facto* pas l'unanimité dans le monde, et surtout, car il n'y a pas de honte à chérir des idées ou des valeurs singulières, locales, ou transitoires. Comme l'écrit Philippe Descola à la fin de l'échange que nous avions eu il y a quelques années, reformulant Lévi-Strauss, « exister, pour un humain, c'est différer » (*La composition des mondes*, p. 378).

Tout cela n'est pas sans rapports avec la question écologique. Et pour deux raisons. D'abord, parce que ce que l'on appelle aujourd'hui l'anthropocène, c'est-à-dire le moment où l'on voit les graphes représentant l'évolution matérielle de l'humanité se dresser et prendre une allure inquiétante correspond historiquement à la mise en œuvre d'un programme développementaliste à visée universelle, c'est-à-dire globale. Pour se prémunir du retour de la guerre totale, massivement comprise comme une conséquence de la misère et des jalousies qu'elle fait naître, les grandes puissances ont rassemblé les moyens de l'État et du capital pour disposer les infrastructures matérielles et institutionnelles garantissant la croissance illimitée, et dans son sillage, pensait-on, la paix (ou dans le pire des cas, l'absence de guerre ouverte). Centrales nucléaires, barrages hydrauliques, terminaux pétroliers, satellites spatiaux, capacités de production décuplées, « Trente Glorieuses », tout cela n'est pas l'œuvre du marché livré à lui-même, c'est-à-dire de l'accumulation du capital privé, mais d'économies dirigées, d'un capitalisme développementaliste promu à travers le langage des droits de l'homme, dernier avatar de l'universalisme.

La seconde raison, qui complète la première, c'est qu'un tout petit peu plus tard a émergé l'idée qu'un autre universel était envisageable, non pas devant nous sous la forme d'une promesse cornucopienne, mais sous nos pieds et au-dessus de nos têtes, quasiment sans que l'on ne s'en aperçoive : un universel planétaire fait de biens communs globaux, de stabilité climatique, de biodiversité, tous trois menacés. Cet universel-là est d'une facture bien différente de l'autre, sans cesse pris dans des contradictions insolubles, dont la principale est que, pour fournir à tous le développement, il faut d'abord les exploiter impitoyablement, et que ce préalable ne s'arrête jamais. L'universel planétaire n'est pas au-delà de la *praxis*, mais en deçà, il est fragile, il est

amoral (car la mort en est un élément clé) et surtout il est différencié : il y en a autant de versions qu'il existe de coopérations évolutives (incluant les humains) durables.

Il n'est pas très difficile de tirer la conclusion de ce double constat : ces deux figures de l'universel, le global et le planétaire, ne peuvent pas coexister dans les conditions que l'on connaît aujourd'hui. Gandhi l'avait d'ailleurs vu dès 1928, lorsqu'il écrivait que si l'Inde faisait le choix du mode de développement industriel de l'empire britannique, alors *it would strip the world bare like locusts*. À quoi il ajoutait qu'il faudrait plus d'une planète pour satisfaire les besoins d'une Inde industrialisée, mais que *there are no new worlds to discover* (cf. R. Guha, « How much should a person consume », *Vikalpa*, vol. 28, n°2, 2003). L'ironie est cruelle, puisque ce n'est à l'évidence pas à l'Inde que l'on peut aujourd'hui imputer la dévastation du monde, mais cela ne change pas grand-chose à l'affaire : il y a bien certaines choses que l'on ne peut pas universaliser faute de rendre inhabitable la Terre. Et puisque la conception dominante de la liberté dont on hérite se trouve compromise avec les formes écologiques de l'industrie et du développementalisme, comme Gandhi l'avait lucidement signalé, il faut bien passer à l'examen la matrice des Lumières.

Il en va donc de ces fameuses Lumières comme de Marx. Elles ne peuvent plus être de façon univoque en position de norme d'analyse, de référence historique indépassable ; elles doivent passer de l'autre côté de la barrière épistémique, pour devenir l'objet de la critique. Et ce qui est rassurant dans cette histoire, c'est que c'est déjà le cas partout dans le monde, à l'exception de quelques rues de Paris !

Les droits des écosystèmes bientôt reconnus en France ?

mardi 15 décembre 2020, par Marie Toussaint, Valérie Cabanes

De plus en plus de voix s'élèvent pour qu'une personnalité juridique soit reconnue à la nature. Loin d'amoindrir les droits humains, c'est une révolution civilisationnelle appelée à s'amplifier.
En mars [1], nous vous parlions de l'initiative du parlement de Loire, portée par un pôle d'urbanisme, le Polau, visant à donner une voix à ce fleuve. Une initiative qui était encore isolée, tant reconnaître les droits de la nature semblait encore folklorique.

Lors de sa réponse à la Convention citoyenne pour le climat, le président Macron a d'ailleurs raillé celles et ceux qui défendent la voix des écosystèmes, en déclarant, au sujet de la proposition de modification du préambule de la Constitution, qu'« *il est essentiel [...] de ne pas mettre un droit de la nature au-dessus des droits humains, parce que [...] ce n'est pas cohérent avec le projet et la philosophie des Lumières que porte notre République* ». Comme si nous ne faisions pas partie de la nature, comme si réclamer des droits pour les écosystèmes revenait à amoindrir les droits des humains, alors qu'il s'agit, au contraire, d'une révolution civilisationnelle qui devrait permettre à la vie humaine sur Terre de perdurer dans le respect des droits humains, notamment des droits à la vie et à un environnement sain !

Mais le parlement de Loire n'est plus seul. Il ne l'était déjà pas, d'ailleurs. Le 5 avril 2019, l'association Arbres avait déclamé, à l'Assemblée nationale, une déclaration pour les droits des arbres, depuis lors soutenue par plusieurs collectivités et élu·es aux niveaux local, national et européen. Un appel similaire avait été lancé depuis la France, mais à visée internationale, un an plus tôt, autour d'un projet de Déclaration universelle des droits de l'arbre.

À la suite de la mégapollution de l'Escaut, en avril dernier, par la multinationale sucrière Tereos, l'association Valentransition portait à son tour la proposition d'un parlement pour le fleuve qui traverse la France, la Belgique et les Pays-Bas. En septembre, c'est une association suisse, ID·eau, qui lançait l'« Appel du Rhône » pour reconnaître une personnalité juridique à ce fleuve transfrontalier, de sa source, le glacier du Rhône, à son embouchure, le delta de Camargue. Des collectifs citoyens se constituent depuis pour les droits de la Durance, de l'étang de Berre, du fleuve Tavignanu, de la Loue et des autres rivières comtoises. Des collectivités, de la Corse à Paris-Saclay, s'intéressent à la reconnaissance des droits de la nature, mais aussi à la condamnation des écocides et à la création de nouvelles formes démocratiques qui tiendraient compte de la voix du vivant.

À la suite de la campagne lancée par l'Alliance mondiale des droits de la nature, la ville de Paris a décidé de lancer une étude pour remettre la Bièvre, aujourd'hui enterrée, à l'air libre. Elle va aussi s'enquérir de la manière dont pourraient être reconnus les droits de la Seine, en réponse à l'appel que nous avions lancé en août 2019.

Enfin, le 13 octobre, un cycle de travail était lancé au Parlement européen, réunissant plusieurs centaines de personnes de toute l'Union européenne et du monde entier, avec la participation de juristes ainsi que de l'historienne polonaise de la littérature Ewa Kulis. Une rencontre prometteuse : la vidéo en ligne a très vite compté plus de 10 000 visionnages.

Prochaine étape, dès janvier 2021, un « tribunal citoyen des droits des systèmes aquatiques en Europe » se tiendra en ligne une fois par mois pour mettre en lumière des cas de violation des droits de la nature, comme ceux des boues rouges dans les calanques de Marseille, de la pollution du fleuve Maroni en Guyane, ou de la mer de Glace disparaissant sous l'effet du dérèglement climatique.

L'année 2021 sera sans aucun doute marquée par une montée en puissance d'initiatives concrètes pour faire reconnaître les droits du vivant par les citoyens et les collectivités bien décidés à ne pas attendre une hypothétique reconnaissance des droits du vivant par un gouvernement encore très anthropocentré et obnubilé par le dogme de la croissance infinie dans un monde fini. Ces initiatives se déploient, entrent en contact et se coordonnent. De quoi tracer, en partant des territoires, et dans le respect des droits humains et de la participation démocratique, une nouvelle voie pour l'avenir de l'humanité.

Cet article a été publié par *Politis*, n° 1624, 22 octobre 2020. Nous le reproduisons avec l'autorisation des auteures et de *Politis.*

Notes

[1] Lire Politis n° 1594, du 12 mars 2020.

La personnalisation de la nature et ses alternatives

mardi 15 décembre 2020, par François Ost

Ésotérique, hier encore, l'idée de personnaliser certains éléments essentiels du milieu naturel fait aujourd'hui son chemin et connaît des concrétisations constitutionnelles, législatives et jurisprudentielles remarquées (1). Traditionnellement, cette idée, dont on a pu dire qu'elle relevait de l'« animisme juridique », suscitait objections et réserves ; celles-ci sont-elles encore d'actualité dans un monde globalisé qui, de surcroît, fait son entrée dans l'Anthropocène ? (2). On examinera, par ailleurs, un certain nombre d'alternatives juridiques susceptibles également d'assurer, par d'autres voies, une protection renforcée des milieux naturels (3). Enfin, on s'interrogera sur les nombreux obstacles qu'une transition écologique par le droit aura à surmonter (4).

1. Montée en puissance de la personnalisation de la nature

Je commencerai par évoquer quelques-unes des consécrations les plus significatives de la personnalisation de la nature [1]. Au plan international, aucun instrument contraignant ne la reconnaît ; on peut cependant citer, au plan symbolique, deux instruments déjà anciens : la *Charte mondiale de la nature* qui proclame sa valeur intrinsèque (proclamée le 28 octobre 1982 par l'Assemblée générale des Nations unies), et la *Déclaration universelle des droits des animaux* (proclamée le 15 octobre 1978 à l'Unesco).

Au plan régional, on peut retenir une intéressante jurisprudence de la Cour interaméricaine des droits de l'homme dans une série d'affaires, s'échelonnant de 2001 à 2010, opposant des communautés indiennes du Nicaragua, de Suriname et du Paraguay à des entreprises qui, avec la complicité des États, les dépossédaient de leurs terres par toutes sortes d'activités extractives [2]. La Cour se fait, dans ces affaires, largement l'écho de la vision du monde, animiste et holiste, de ces communautés ; à leurs yeux, ces terres sont des « communs » inaliénables, objets d'un respect inconditionnel, et parties intégrantes de leur identité propre. En leur donnant raison, la Cour consacre la valeur juridique de leurs coutumes et traditions, et ainsi fait droit, indirectement, à une conception personnaliste de la nature (ainsi, la conception selon laquelle les comportements humains doivent ménager collines et montagnes, qui ont le pouvoir de contrôler les animaux) [3]. On notera cependant, avec Doris Farget, que cette consécration d'une logique alternative restait encore limitée aux seules affaires portées en justice par les communautés indiennes elles-mêmes, et que la reconnaissance de la capacité d'action de la nature est indirecte, passant par la consécration des représentations culturelles des autochtones qui habitent ces terroirs [4]. Il y va, dans cet encadrement des activités extractives, d'une sorte d'exception culturelle, limitée aux territoires concernés, et qui n'entend pas remettre en question le paradigme global qui traite la nature en objet de droit et en source de profit.

Un pas de plus est franchi, au plan national, avec l'inscription, en 2008, dans la constitution de l'Équateur, pour la première fois, de la personnalité juridique de la nature (article 10), et l'attribution à la *Pacha Mama* de divers droits : existence, maintien, et régénération de ses cycles vitaux, de sa structure, de ses fonctions et de ses processus évolutifs, droit à la restauration en cas de préjudice ; en outre, toute personne, communauté, peuple ou nation, est investie du droit d'en appeler aux pouvoirs publics afin de faire respecter ces droits de la nature (articles 71 à 74). Le préambule de cette constitution précise l'esprit de ces dispositions : « la *Pacha Mama*, dont nous sommes parties, est vitale pour notre existence », et encore : « le peuple a décidé de construire une

nouvelle forme de vie citoyenne, en diversité et en harmonie avec la nature pour atteindre le bien vivre, le *sumak kaxsay* » [5].

La Bolivie emboîte le pas à l'Équateur, en 2010, en adoptant la *Loi sur les droits de la Terre-Mère* ; cette loi garantit les droits à la vie, à la biodiversité, à l'eau, à l'air pur, à l'équilibre, à la restauration et à la non-pollution. Elle demande à l'État et aux citoyens de respecter les droits de la nature et fournit un *ombudsman* à cette dernière en vue de protéger ses intérêts [6]. La même année 2010, la Bolivie accueille la Conférence mondiale des peuples sur les changements climatiques et les droits de la Terre-Mère. Une *Déclaration universelle des droits de la Terre-Mère* est proclamée qui réaffirme la communauté de destin de tous les êtres reliés qui la composent. Reconnaître les seuls droits des humains dans cet ensemble conduit nécessairement à des déséquilibres néfastes à tous ; dans cet ensemble, « les êtres organiques et inorganiques ont des droits qui sont spécifiques à leur espèce ou à leur type et appropriés à leur rôle et fonction ». Dans la foulée, a été fondée la *Global Alliance for the Rights of Nature* (GARN), en vue de promouvoir le mouvement des droits de la nature au plan national et international.

Le mouvement gagne les États-Unis également. De longue date, la technique du *public trust*, intégrée dans la Constitution des États fédérés, confère une protection renforcée à certains milieux naturels, garantit un accès raisonnable au public et désigne un mandataire, le *trustee*, en vue de protéger, en justice notamment, ce statut spécifique [7]. Depuis lors, certaines municipalités ont été plus loin, adoptant des ordonnances qui reconnaissent des droits inaliénables à la nature et investissent les résidents du droit de les défendre en justice. Les petites villes de Tamaqua (Pennsylvanie) et de Barnstead (New Hampshire) ont impulsé le mouvement en 2006, aujourd'hui suivies par non moins de 180 municipalités, dont l'importante ville de Pittsburgh en 2010 [8]. L'ordonnance adoptée par la ville de Pittsburgh prenait soin d'interdire la pratique, très polluante, du *fracking*. Poussé par les lobbys pétroliers et gaziers, l'État de Pennsylvanie tenta de s'opposer à cette interdiction en autorisant les industries à pratiquer leurs activités partout sur le territoire, sans considération pour les ordonnances locales. Mais, à son tour, cette loi fut déclarée inconstitutionnelle par la Cour suprême de Pennsylvanie, qui restaura de la sorte la garantie du droit à la « préservation des valeurs naturelles de l'environnement » [9].

On citera enfin une récente législation néo-calédonienne qui dispose « le principe unitaire de vie qui signifie que l'homme appartient à l'environnement naturel qui l'entoure constitue le principe fondateur de la société kanak. Afin de tenir compte de cette conception de la vie et de l'organisation sociale kanak, certains éléments de la nature pourront se voir reconnaître une personnalité juridique dotée de droits qui leur sont propres, sous réserve des dispositions législatives et réglementaires en vigueur » [10].

Il arrive aussi que ce soient des éléments naturels, certains de très grande importance, qui bénéficient de la personnification juridique. L'année 2017 connut deux événements majeurs à cet égard. D'une part, l'attribution de la personnalité juridique au Gange et à son affluent la Yamuna par la Cour suprême de l'État de l'Uttarakhand, en Inde, le 20 mars 2017 [11], d'autre part la personnification juridique du troisième fleuve de Nouvelle-Zélande, le Whanganui, en vertu d'une loi adoptée par le Parlement néo-zélandais, le 20 mars 2017 également [12].

L'attribution de la personnalité juridique à un fleuve de l'importance du Gange par la Cour suprême d'un État de tradition de *common law* est sans conteste un événement juridique [13]. À lire attentivement la décision rendue par la Cour suprême de l'Uttarakhand, on note cependant que ce ne sont pas tant des considérations écologiques tirées de la valeur intrinsèque du fleuve qui motivent cette option, mais bien plutôt les droits culturels des Indous, tandis que l'accent est mis, au plan opérationnel, sur des modalités très précises de gestion de ce bien commun. La cour précise en effet (n°11) que le Gange et la Yamuna revêtent un caractère sacré pour les Indous, qui entretiennent avec eux une relation spirituelle profonde – une relation d'adoration et de respect. Et la Cour de rappeler qu'à leurs yeux, une immersion dans ces

fleuves sacrés peut effacer les péchés. Fidèle à la tradition anglaise du *stare decisis* (respect des précédents), la Cour s'emploie ensuite à inscrire sa décision révolutionnaire dans une longue ligne de précédents : ainsi, dès 1969, une statue religieuse a-t-elle bénéficié de la personnalité juridique (en vue de sa taxation !), dans la ligne de la personnalisation d'une église à l'époque d'Edouard Ier (1237-1307). Au fil de ces décisions, une doctrine de la personnalité juridique s'est progressivement dégagée, dont la Cour se fait largement écho ; il en ressort à la fois le caractère fonctionnel et pragmatique de cette construction (point d'imputation fictif de droits et obligations), et son aptitude à s'appliquer aux entités les plus diverses, animées ou inanimées (église, hôpital, bibliothèque, université, trust, fondation philanthropique, société de commerce...). Ces entités ainsi personnifiées agissent par le truchement de mandataires désignés, dont l'action est canalisée et contrôlée par le droit.

À plusieurs reprises, la Cour insiste sur la justification fonctionnelle de l'institution, en rapport avec les besoins et croyances de la société (*needs and faith of the society* ; *for the purpose of society*, n°16) : depuis des temps immémoriaux, le Gange et la Yamuna assurent la subsistance physique et spirituelle de la moitié de la population hindoue ; ils sont la vie, la respiration et la nourriture des communautés depuis les montagnes jusqu'à la mer [14].

Viennent ensuite des considérations plus opérationnelles : on prévoit la mise en place d'un Conseil (*Ganga Management Board*) de gestion de cette personnalité (dont l'assise est, du reste, très largement conçue : le fleuve, ses affluents et confluents) en vue de régler toutes les questions relatives à l'irrigation, la navigation, la fourniture en eau des agglomérations, les industries hydro-électriques, etc. (n°18).

On notera au passage que la même juridiction, la Haute Cour de Nainital, récidivera quelques jours plus tard, dans le cadre d'une *Public Interest Litigation* (procédure très peu formaliste ouvrant les portes du prétoire à toute personne agissant dans l'intérêt général). Assortissant cette fois leur décision d'innombrables références juridiques et éthiques aux droits de la nature, les juges reconnaissent la personnalité juridique à d'autres éléments de la nature himalayenne, des glaciers Gangotri et Yamunotri, aux forêts, arbres et ruisseaux [15].

La personnification du fleuve Whanganui par le Parlement néo-zélandais en mars 2017 est, quant à elle, le point d'aboutissement d'un très long combat remontant au Traité de Waitangi, en 1840, qui établissait la souveraineté de la Couronne britannique sur la Nouvelle-Zélande, tout en concédant certains droits aux populations autochtones Maoris [16]. Dès le début, le colon britannique se rendit coupable de violations de ses engagements (à la faveur notamment de divergences de traduction du Traité), bafouant la cosmologie des Maoris, s'accaparant ou exploitant leurs terres, en violation de la relation spirituelle de respect et de responsabilité (*guardianship, kaitiakitanga*) qu'ils nourrissent à son endroit. Les griefs s'accumulant, et s'affinant la conscience de la nécessité d'enfin faire droit à la cosmologie, aux traditions et aux coutumes des populations Maoris, un Tribunal de réparation fut institué en 1975 : le *Waitingi Tribunal*. Ce tribunal ordonna diverses réparations, tout en multipliant les recommandations au gouvernement en vue de redresser les torts du passé ; ainsi, par exemple, il recommandait de ne plus mélanger eaux vives et eaux usées, même après passage par des stations d'épuration. Dans chaque cas, il s'agissait au moins autant de restaurer une responsabilité spirituelle et morale, une autorité (*mana*) à l'égard de milieux vivants, que de réparer un préjudice matériel en termes de jouissance des ressources. Communautés humaines, ressources naturelles, ancêtres (*tapunas*), esprits (*atuas*) forment une même communauté de vie dès lors que tous descendent de la terre-mère, qui est comme le corps de la tribu. Un même terme désigne, du reste, la terre et le placenta (*whenua*) [17]. Depuis ce moment, la référence au Traité ainsi réinterprété (intégrant la cosmologie des populations autochtones) devint un principe général d'inspiration et d'interprétation de toutes les lois néo-zélandaises concernant le fleuve.

Ainsi, au fil des années, les Maoris sont associés de façon de plus en plus franche à la gestion et

protection du fleuve, de même que la philosophie animiste et holiste qui les anime et inspire leurs modes de vie est prise en considération – le *kaitiakitanga* est ainsi intégré dans une loi de 1991 relative au *Resource Management*. Un pas décisif est franchi en 2010 lorsque la Couronne adopta une loi de règlement relatif au fleuve Waikato ; pour la première fois était reconnue, sinon la personnalité juridique du fleuve, du moins le fait que les autochtones le reconnaissaient et le traitaient comme un être vivant : un ancêtre (*tapuna*) conférant aux communautés autorité (*mana*) et force vitale (*mauri*), et aussi un ensemble complexe comprenant le lit du fleuve, ses affluents, la végétation qui le borde, les poissons, sans compter ses aspects métaphysiques. En application de ces principes, une instance de gestion paritaire est mise en place, combinant approche scientifique gouvernementale et cosmologie indigène [18].

Enfin, le chantier le plus récent, qui allait conduire au pas ultime, concerne à nouveau le fleuve Whanganui. Cette fois, le Protocole d'accord relatif aux griefs du passé (2012-2014) reconnaît directement la personnalité juridique du fleuve et baptise cette instance *Te Awa Tupua*, ensemble vivant, physique et spirituel s'étendant des montagnes à la mer. La propriété du lit du fleuve est transférée de la Couronne à la nouvelle entité juridique ; cette dernière est représentée par des *guardians* et une stratégie susceptible de garantir sa santé et son bien-être sera mise en place [19]. La loi du 20 mars 2017, extrêmement détaillée, après avoir reconnu le traitement inadéquat par la Couronne des plaintes des Iwis depuis 1840, et présenté des excuses pour cela, officialise et précise cet accord. Après avoir défini le *Te Awa Tupua* comme une entité singulière comprenant de nombreux éléments et communautés travaillant de concert dans le but commun de la santé et du bien-être de l'entité (§ 13d), la loi crée un organe, le *Te Pou Tupua* en vue d'assurer sa représentation et d'exercer ses droits. Ce dernier se compose, de façon paritaire, d'un représentant des communautés Iwis et d'un représentant nommé par la Couronne (§ 20). De très nombreuses dispositions sont ensuite consacrées à la gestion communautaire de tous les aspects liés au fleuve (activités de surface, pêche, alimentation coutumière…) [20].

À noter encore, une décision (T 622) de la Cour constitutionnelle de Colombie, de mai 2017 à propos de la pollution du fleuve Atrato par une exploitation minière. Après avoir déclaré le fleuve sujet de droit et justifié ainsi l'obligation de le doter d'un représentant légal qui, en lien avec les habitants, lui assure protection, conservation et restauration, elle somme le gouvernement d'agir en instituant un tel gardien chargé de mener les actions nécessaires contre cette mine illégale utilisant nombre de substances toxiques, du mercure notamment. Le 5 avril 2018, la même juridiction suprême, sur recours d'un groupe de jeunes de 7 à 25 ans, faisait un pas de plus en reconnaissant la personnalité juridique à l'écosystème du bassin amazonien. La Cour invite les autorités politiques à élaborer des plans de sauvegarde du bassin, et ce, avec la participation des demandeurs et des populations concernées.

Nul doute que ces derniers exemples fourniront des arguments à tous les avocats de la personnalisation de la nature, ainsi les auteurs du projet de directive européenne relative à la protection de la nature [21]. Constatant les prémices d'un mouvement de reconnaissance de la « valeur intrinsèque » de la nature et de ses éléments, susceptible de donner bientôt effet à la *Charte mondiale de la nature*, ses auteurs s'emploient à préciser la nature et la portée des droits qui devraient lui être reconnus. On retiendra notamment ces deux précisions : une *actio popularis* en vue représenter ses droits en justice (art. 5.2), et, en cas de conflit entre droits de la nature et droits des autres personnes, la nécessité de trancher dans un sens qui garantisse « l'intégrité, l'équilibre, la santé de la nature envisagée comme un tout, dans la mesure où la nature est la source de la vie » (art. 4.4).

Tirant les leçons de ces différentes consécrations législatives et jurisprudentielles, Marie-Angèle Hermitte n'hésite pas à parler de la percée d'une forme d' « animisme juridique » qui prend tantôt la voie d'une approche indigéniste (les Maoris de Nouvelle-Zélande), tantôt une forme religieuse ou mystique (les riverains du Gange), tantôt un soubassement scientifique (par la gestion

interconnectée des habitats naturels au titre des principes de « solidarité écologique » et de « continuité écologique ») [22].

2. Objections, réserves et mises en garde à l'égard de cette stratégie : des critiques toujours d'actualité ?

Dans mon ouvrage de 1989, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit* [23], j'opposais le paradigme anthropocentrique qui réduit la nature à un objet, au paradigme biocentrique qui réduit l'humain à un simple maillon de la nature-sujet. La critique portait à la fois sur le dualisme cartésien sous-jacent au premier et sur le monisme à la base du second ; la perspective privilégiée se voulait résolument dialectique, disant à la fois les solidarités et les différences entre l'humain et le reste du vivant.

À propos des thèses de la *deep ecology*, invitant à « penser comme une montagne », la critique se concentrait sur le rigoureux monisme qui l'animait : « l'univers écosophique instaure le règne de l'identité. La confusion s'installe entre nature et culture, vie et histoire, fait et valeur, animal et homme ; au motif, exact, que chacun des deux pôles présente des rapports avec le pôle opposé, on en tire la conclusion, évidemment fausse, qu'en réalité aucune différence significative ne les sépare. (...) Ce confusionnisme génère deux erreurs opposées et pourtant solidaires : le naturalisme et l'anthropomorphisme. En vertu du premier, la nature est projetée sur la culture qu'elle finit par absorber entièrement. Comme l'écrivait B. Commoner : '*nature knows best*', elle est non seulement principe de vie, mais aussi principe de connaissance et règle d'action. Elle est non seulement l'être par excellence, mais encore la mesure du vrai, du bien et du beau ; le principe et la mesure de toutes choses, en somme ; à l'inverse, en vertu de l'anthropomorphisme, l'homme projette sur la nature *sa* vision des choses, *une certaine* vision des choses, nécessairement datée et localisée. À la limite, ces deux erreurs sont indissociables ; quoique opposées, elles s'appellent réciproquement : 'la nature sait mieux que nous', entre-temps, c'est nous qui la faisons parler ».

Cette double confusion, ajoutais-je encore, génère également une série de « contradictions performatives » ; la première attitude, qui dissout l'humain dans le naturel, fait cependant appel à un surcroît de moralité et de civilité de la part de celui-ci – d'où vient alors ce surcroît d'éthique qu'on n'exige que de lui ? À l'inverse, et toujours symétriquement, l'anthropomorphisme succombe lui aussi à une « contradiction performative » : en feignant de nous effacer devant la « voix » de la nature, nous lui dictons les notes de la partition.

La critique se poursuivait ainsi sur de nombreuses pages, [24] mais ce n'est pas le lieu de les reprendre ici.

Plusieurs éléments remettent aujourd'hui la problématique à l'agenda avec une acuité particulière. Ce sont d'abord des constats de fait. Ainsi, l'accroissement de la gravité des menaces, et l'urgence de leur trouver une parade. Le nouveau concept d'« Anthropocène », annonciateur d'une probable « sixième extinction de masse », désigne notre entrée dans une ère caractérisée par le fait que les actions humaines sont devenues la contrainte écologique majeure sur la biosphère, et ainsi la cause d'une révolution géologique d'origine humaine [25]. Par bien des aspects, cette révolution met en danger ce que les juristes appellent désormais la « sûreté de la planète », prenant parfois même la forme d'un « écocide » [26]. On peut noter aussi, avec Philippe Descola, que « les immenses progrès du génie génétique et les manipulations génétiques que ceux-ci rendent désormais possibles conduisent au constat que la distinction entre le naturel et l'artificiel est devenue presque imperceptible » [27]. De son côté, Marie-Angèle Hermitte note que lorsque le mot « nature » « est accolé à 'artificialisation', elle n'existe plus », ce qui lui fait adopter plutôt le concept de « technonature » - par quoi elle vise les réponses des organismes et écosystèmes à l'invasion de nos artefacts omniprésents. Ainsi, par exemple, la multiplication des algues vertes en réponse aux apports anthropiques en phosphore et en azote [28].

Ce constat s'accompagne, il faut bien le reconnaître, de l'échec assez généralisé des politiques mises en place depuis des décennies et du droit de

l'environnement classique qui les accompagne. Comme l'observe le projet – déjà mentionné – de directive de l'Union européenne en vue de préserver les droits de la nature, la situation des écosystèmes n'a cessé de se dégrader au cours des décennies qui ont suivi l'adoption des principales législations environnementales (considérant n°15). En dépit de ces textes, la logique productiviste et consumériste reste dominante, subvertissant la mise en œuvre de ces textes, notamment en raison du phénomène de « capture » des agences de contrôle, comme le notait déjà, dans son opinion dissidente dans l'affaire des séquoias de la *Mineral King Valley*, le juge Douglas, à propos du *Forest Service* : « les agences fédérales sont, de notoriété publique, sous le contrôle de puissants intérêts qui les manipulent au travers de comités de concertation et de relations personnelles ». Ainsi, le régulateur reste « *industry minded* », ne rendant qu'un hommage verbal (*lip service*) aux autres intérêts dont il est le gardien [29].

Très significative à cet égard est la position désormais adoptée par le philosophe Dominique Bourg. Après avoir fait le constat de « cinquante ans d'échec » du droit protecteur de l'environnement, l'auteur déclare « adopter une posture favorable à l'instauration des droits de la nature, car seule une mesure aussi radicale permettrait le décentrement dont nous avons besoin face à l'impérieuse logique économique » [30]. Deux raisons le conduisent à juger intenable le paradigme dualiste classique : l'impossibilité de nous séparer de la nature, depuis l'entrée dans l'Anthropocène, et aussi la transformation de notre conception du vivant, commencée avec la révolution darwinienne et poursuivie aujourd'hui par les travaux récents en matière d'éthologie et de vie des plantes, le tout conduisant à un phénomène de « biomimétisme élargi », la nature redevenant source d'inspiration pour la gouvernance humaine.

À ces constats de fait s'ajoutent de nouvelles considérations théoriques et éthiques conduisant à envisager à frais nouveaux la question de la personnalisation juridique de la nature. Une attitude pragmatique tout d'abord qui conduit à privilégier le résultat recherché (une protection enfin effective du milieu) sur une posture philosophique qui consisterait à se crisper sur des positions de principe (réserver la personnalité juridique aux seuls humains et institutions humaines). Après tout, la personnalité juridique n'est qu'un instrument juridique, une fiction utile pour imputer une capacité d'action (au demeurant, variable), reconnaître des droits et devoirs (modulables) et attribuer un patrimoine à une entité dont nous jugeons collectivement qu'il est souhaitable de l'instituer ainsi. Comme l'écrit Serge Gutwirth à propos du projet de personnaliser les animaux : « la personnification juridique n'est ni plus ni moins qu'un moyen de technique juridique flexible qui n'impose en aucun cas de reconnaître à tous les animaux les mêmes droits qu'aux humains » [31]. C'est un même pragmatisme qu'adoptent les auteurs d'un récent ouvrage sur la représentation en justice de la nature : « Il n'y a pas une vérité juridique, mais une réalité, la nature. La représentation peut donner lieu à diverses solutions selon les exigences ou les marges de manœuvre du droit questionné (droit international, droit national) selon la culture juridique (romano-germanique, anglo-saxonne…) et la perception de la nature (vision anthropocentrée, écocentrée ou holistique des peuples autochtones) » [32].

On notera par ailleurs, en faveur de cette conception fonctionnaliste de la personnalité juridique, que, dans un tout autre domaine, celui de la robotique et de l'intelligence artificielle, une résolution du Parlement européen du 16 février 2017 n'hésite pas à prôner « la création, à terme, d'une personnalité juridique spécifique aux robots, pour qu'au moins les robots autonomes les plus sophistiqués puissent être considérés comme des personnes électroniques responsables ».

Une seconde considération nous conduit aujourd'hui à reprendre la discussion à propos de la personnalisation de la nature : une ouverture, disons pluraliste, à des modèles anthropologiques diversifiés et à différentes conceptions du lien qui nous relie à la nature. Cette ouverture « œcuménique » doit nous faire considérer plus positivement l'expérimentation juridique, de nature pluraliste elle aussi, qui consiste à tenter d'articuler, au sein d'un même ordre juridique, des solutions apparemment hétérogènes inspirées par ces visions différenciées –

tel est par exemple le cas de la Nouvelle-Zélande qui fait aujourd'hui leur place à des régimes juridiques holistes et animistes au sein de la tradition britannique classique du *common law*. Il y va d'expériences de diversification des solutions juridiques qui, tout à la fois, territorialisent le droit en harmonie avec les spécificités des milieux de vie locaux, et lui impriment des orientations nouvelles, mieux à même de faire justice aux coutumes et traditions de minorités indigènes jusqu'ici privées d'une maîtrise de leur environnement en phase avec leurs visions du monde et de leur propre rôle au sein de celui-ci.

Cette résolution pluraliste trouve elle-même à se conforter dans les développements actuels des savoirs, éthologiques et anthropologiques notamment. L'éthologie contemporaine ne cesse de réduire la distance spécifique séparant l'homme de l'animal, mettant en lumière les capacités cognitives de ce dernier, la richesse de sa vie émotionnelle et jusqu'à son sens de l'égalité et de la solidarité [33]. L'anthropologie contemporaine parcourt l'autre bout du chemin en explorant les domaines « au-delà de l'humain » où s'origine et s'exerce la pensée. Très révélateur de cette perspective est l'ouvrage remarqué d'Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts ?* [34]

Néanmoins, même si on surmonte, dans une perspective pluraliste et pragmatique, les objections philosophiques à la personnalisation de la nature, demeurent un certain nombre de mises en garde à caractère juridique. La bienveillance de principe à l'égard des solutions présentées dans cette brève étude ne doit, en effet, pas conduire à s'aveugler sur leurs limites et à ignorer les nouvelles questions qu'elles feront inévitablement surgir.

On observera d'abord que, le droit étant par nature conflictuel, le simple fait de personnaliser la nature et de lui accorder des droits n'a pas automatiquement pour effet de lui donner raison à l'encontre d'autres droits revendiqués par d'autres titulaires. Ainsi en va-t-il par exemple des droits de la terre inscrits dans la constitution équatorienne, qui cohabitent avec des droits plus classiques comme les droits de propriété ou de libre entreprise – à telle enseigne que certains s'interrogent sur leur portée réelle [35]. Parfois même, le conflit d'intérêt peut surgir entre les droits culturels revendiqués par les autochtones et la protection de la nature pour elle-même [36].

On fait valoir aussi que la protection pourrait ne concerner que certaines zones limitées ou ressources ponctuelles, engendrant une protection à deux vitesses, finalement peu satisfaisante. D'aucuns évoquent également la possibilité de s'en tenir à des coutumes figées, « immémoriales », qui pourraient s'avérer contreproductives, même dans une optique de meilleure protection des ressources naturelles [37].

Le souci de pragmatisme doit également conduire à s'interroger, avec le recul de quelques années, sur l'effectivité des mesures mises en place suite à ces avancées. De ce point de vue, l'expérience équatorienne, remontant à 2008 et la plus radicale, reste encore loin d'être satisfaisante : très peu de recours semblent avoir été intentés sur la base des droits reconnus à la nature, et dans les rares cas où est intervenue une décision favorable, celle-ci est restée inexécutée parce qu'on ne savait comment réparer le dommage [38]. Edgar Fernandez Fernandez, qui fait ce constat, n'hésite pas à conclure : « cette personnification et cette reconnaissance ne sont pas des conditions indispensables pour la sauvegarde de la nature, car cet objectif peut aussi bien être atteint en reconnaissant un intérêt à agir aussi large que possible à toute personne, individuellement ou en collectivité, pour accéder au juge dans un but de protection de l'environnement » – et l'auteur de citer, par comparaison, le cas de la Cour constitutionnelle du Costa Rica qui reconnaît très largement le droit d'action (reconnaissance d'un intérêt diffus, à la limite de l'action populaire) en vue de défendre un droit à l'environnement sain [39].

Ces premières réserves et objections n'ont pas pour but de disqualifier les techniques présentées dans cette étude ; elles invitent cependant à pousser plus loin l'analyse et à tenter de préciser l'objectif. Pablo Solón Romero, remarquable personnalité politique bolivienne et un des protagonistes principaux du

mouvement étudié, retient notre attention à cet égard en précisant que, à proprement parler, les communautés indigènes amérindiennes ne s'expriment pas en termes de « droits » au sens occidental du terme – le concept même de droits venant de l'extérieur du contexte indigène [40]. L'important à leurs yeux est plutôt l'équilibre à respecter entre tous les êtres, vivants et non-vivants communiant dans le Terre-Mère.

L'indication est précieuse ; elle doit nous inciter à la défiance à l'égard d'un double danger qui, sous couleur de nous affranchir de la conception occidentale-libérale dominante, pourrait bien nous y reconduire insidieusement : le primat accordé à la catégorie des droits (au détriment de celle des devoirs et responsabilités), et la tendance à développer une pensée moniste à vocation dominatrice (le primat de la nature après le primat des humains).

Une analyse rigoureuse des reconnaissances indiennes et néo-zélandaises de la personnalité juridique attribuée à deux grands fleuves conduit d'ailleurs à nuancer et enrichir l'interprétation qu'on peut en faire. A propos du Gange et de la Yamuna, j'ai souligné le fait que la Cour se basait plutôt sur la vision cosmologique des Indiens qui leur réservait un véritable culte. Dans le même temps était mise en place une administration de ces cours d'eau susceptible de leur assurer « santé et bien-être », seule permettant de garantir la survie des générations présentes et futures.

Dans le cas du Whanganui, sa valeur intrinsèque était sans doute nettement affirmée, mais, ici encore, l'essentiel du « récit » développé trouvait son origine dans la culture, les croyances, les modes de vie, les responsabilités assumées par les peuples autochtones concernés. Le titre donné par Catherine J. Iorns Magallanes à son étude très informée est révélateur à cet égard : « les droits culturels des Maoris : protéger la cosmologie qui protège l'environnement » [41]. Plus que les droits individuels classiques ou que des droits attribués à la seule nature, ce sont ces droits culturels collectifs qui pourraient s'avérer les plus efficaces, et les plus alternatifs au paradigme dominant, conclut l'auteur [42].

D'autant que, et ce point me paraît réellement décisif, cette avancée juridique repose sur ce qu'il faut bien appeler des pratiques politiques, collectives, anciennes et déterminées, des communautés Maoris. Là réside, selon moi, la clé du succès, plus que sur la qualification juridique de la ressource concernée : dans des pratiques collectives susceptibles d'assurer à celles-ci une prise en charge continue, cohérente et résolue. Bien dans la ligne des travaux actuels relatifs aux « communs », ces pratiques révèlent que l'essentiel tient ici moins à l'appartenance partagée qu'au développement de modes communautaires de gestion de la ressource : un « faire » collectif, et pas seulement un « avoir », individuel ou partagé [43]. Un engagement collectif en faveur de ce milieu (hommes-nature) qui dément la fable libérale classique, toujours rappelée par les tenants du libéralisme s'opposant à toute forme de partage et de gestion commune : la prétendue « tragédie des communs » de Garrett Hardin, selon laquelle toute ressource exploitée en commun serait nécessairement promise à la surexploitation et finalement à sa destruction [44].

On peut même aller plus loin et parler d'un « être collectif », en lieu et place d'un avoir, individuel ou partagé ; cet « être » collectif invite par ailleurs au dépassement d'une conception trop individualiste du « sujet » (la nature-sujet) au profit d'une logique communautaire (la communauté, le commun). C'est la relation commune qui prime, à la fois sur l'avoir et sur l'être.

Ainsi, note Philippe Descola, « lorsque les représentants de la communauté de Sarayaku sont venus à Paris lors de la Cop 21 pour demander la reconnaissance des terres qu'ils habitent en Amazonie équatorienne, ils ne l'ont pas fait en invoquant la protection de la biodiversité, la préservation du milieu contre les compagnies pétrolières, ou même l'autochtonie ; non, ils ont allégué qu'il fallait préserver des relations plutôt qu'un espace, en l'occurrence la 'relation matérielle et spirituelle que les peuples indigènes tissent avec les autres êtres qui habitent la forêt vivante'. Cette dernière étant vue comme 'entièrement composée

d'êtres vivants et de relations de communication que ces êtres entretiennent' ; de sorte que tous ces êtres, depuis la plante la plus infime jusqu'aux esprits protecteurs de la forêt, sont des personnes qui vivent en communauté et développent leur existence de manière analogue à celle des êtres humains » [45].

Dans le monde globalisé qui devient le nôtre, de telles expériences sont-elles transposables ? – c'est la question que pose Ferhat Taylan [46]. La dimension sacrée des êtres naturels ou la cosmologie qui permet de les considérer comme des entités vivantes et indivisibles, ne sont-elles pas trop éloignées de l'approche rationnelle et économique des communs environnementaux ? À l'inverse, comment dépasser, à propos des communs, l'optique gestionnaire qui se limiterait, comme certaines analyses d'Elinor Ostrom y invitent, à juxtaposer une communauté et des ressources naturelles ? Entre ces deux écueils (absolutiser la lecture gestionnaire, ou, au contraire, l'approche sacrée et spiritualiste), l'auteur, à juste titre, dégage deux terrains de résonance possibles, facilitant les échanges d'expériences et les traductions de concepts. Tout d'abord la voie pragmatique des pratiques politiques : un lien entre l'approche rationnelle d'Ostrom et l'approche spiritualiste des Maoris, c'est précisément le fait que, dans les deux cas, ce qui caractérise ces expériences, c'est une pratique collective, des usages concertés, des traditions de relations partagées et discutées. Par ailleurs, le second pont traductif repose, paradoxalement, sur l'approche scientifique la plus récente qui transpose la vision sacrée de la rivière (considérée comme une personne plutôt que comme une collection de ressources dissociées) dans le langage contemporain de l'écologie scientifique intégrée, raisonnant en termes de bassin fluvial, de biotope, et d'interaction avec tous ses usagers [47]. Ainsi pourraient se rejoindre l'approche animiste en termes de personnalité et l'approche rationnelle en termes de « communs ».

Ceci me conduit à ma troisième proposition.

3. Des stratégies alternatives dans le cadre du « contrat social planétaire »

Accorder la personnalité juridique à la nature et lui reconnaître des droits n'est pas la seule manière, pour le droit, d'entamer la transition écologique et d'adopter un comportement plus respectueux à l'égard du milieu – on vient de le voir à propos de la possible convergence entre politique des « communs » et personnification du vivant. Bien d'autres pistes sont aujourd'hui explorées, dans le cadre de ce que j'appelle le « contrat social planétaire » et sur fond d'urgence écologique, qui entraîne radicalisation et diversification des stratégies proposées [48] . Le changement passe à la fois par la mise au point et la promotion de nouveaux concepts et institutions, et par l'expérimentation de nouvelles pratiques et procédures.

Au plan des concepts et institutions, nouveaux ou approfondis, mobilisés dans le cadre de la transition écologique, on citera d'abord les devoirs et responsabilités. La promotion du milieu et le souci des générations à venir se traduisent en effet aujourd'hui par une spectaculaire montée en puissance des devoirs qui, hier encore, n'avaient quasi pas de place dans les constitutions. Philosophiquement, cette évolution traduit une nouvelle prise de conscience de l'inéluctable nécessité de l'autolimitation, dont le projet moderne nous avait fait perdre l'idée, rendant mêmes suspectes toutes les formes d'entrave à l'extension du moi et au déploiement de ses désirs.

On peut citer en exemple la *Charte (française) de l'environnement* qui, sur ses dix articles, proclame, à l'égard de « toute personne », quatre devoirs (art. 2, 3, 4, 7 et 8) pour un seul droit (art. 1), tandis qu'elle énonce deux devoirs s'adressant aux « autorités publiques » (art. 5 et 6), et formule encore à l'égard de destinataires indéterminés, un quadruple devoir d'éducation, de formation, de recherche et d'innovation (art. 8 et 9). Le projet de *Pacte mondial pour l'environnement*, discuté aujourd'hui dans les enceintes onusiennes au titre de « livre blanc », s'inscrit résolument dans la même logique.

Dans la même veine s'inscrit à la fois le développement du thème de la « responsabilité sociale des entreprises » et le « constitutionnalisme sociétal » cher à Gunther Teubner [49]. La responsabilité des États (*duty of care*) est également beaucoup plus systématiquement invoquée aujourd'hui, notamment dans le cas du contentieux climatique (cf. l'affaire *Urgenda* aux Pays-Bas).

On ne s'étonnera donc pas, au regard de cette accentuation de la logique des devoirs, de constater une attention très soutenue et très détaillée aux multiples formes de la responsabilité dans les textes les plus récents [50]. Ainsi, non moins de six articles du projet de *Pacte mondial pour l'environnement* lui sont consacrés : prévention (art. 5), précaution (art. 6), réparation des dommages (art. 7), principe pollueur-payeur (art. 8), résilience (art. 16) et principe de « responsabilité commune mais différenciée » (art 20 et Préambule). On notera aussi l'inscription du « préjudice écologique » dans le Code civil français (art. 1246) révisé suite à la décision audacieuse de la Cour de cassation française dans l'affaire *Erika* [51] .

Participe de la même évolution, la mobilisation de l'arme pénale, avec les projets d'incrimination du crime d'« écocide » (« le crime premier, celui qui ruine les conditions mêmes d'habitabilité de la terre ») [52], et de mise en place de tribunaux internationaux de l'environnement ou d'attribution d'une compétence élargie à la Cour pénale internationale, en rapport avec le concept nouveau de « sûreté de la planète » [53].

En parallèle de cette accentuation des devoirs et responsabilités, on notera une extension concomitante de la reconnaissance des droits ayant une incidence sur le milieu, notamment à l'initiative de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme.

L'imagination, à cet égard, ne se borne pas aux animaux et aux éléments du milieu naturel. Elle vise aussi l'Humanité intertemporelle et les générations futures [54]. Un droit des générations futures s'annonce, lui-même lié à une nouvelle « équité intergénérationnelle » (art. 4 du projet de projet de *Pacte mondial* : « l'équité intergénérationnelle doit guider les décisions susceptibles d'avoir un impact sur l'environnement »). Le *Projet de Déclaration des droits de l'humanité*, rédigé en 2015 par un groupe de scientifiques réunis autour de Corinne Lepage, s'inscrit entièrement dans cette perspective, dès lors que le titulaire des droits et des devoirs consacrés par ce texte est l'Humanité entendue dans sa dimension intertemporelle. Trois principes illustrent cette perspective ; le principe d'équité et de solidarité intra et intergénérationnelle (art. 1), le principe de continuité de l'existence de l'humanité (art. 3), et le principe de non-discrimination à raison de l'appartenance à une génération (art. 4).

Mais, au chapitre de l'accentuation des droits en rapport avec le milieu, mention spéciale doit être faite au *Projet de Pacte international relatif aux droits des être humains à l'environnement* émanant du CIDCE (Centre international de droit comparé de l'environnement) et discuté actuellement à Genève. Comme l'écrit Michel Prieur, ce projet « se rattache délibérément au droit international des droits de l'homme en proposant un troisième Pacte des droits de l'homme complétant les deux Pactes de 1966. Il s'agit ici de consacrer les droits fondamentaux liés à l'environnement en tant que troisième pilier des droits de l'homme ». « Ce projet se veut plus ambitieux » que le *Projet de Pacte mondial pour l'environnement*, note encore Michel Prieur, « en cela qu'il privilégie les droits et obligations comme droit de toute personne et non comme obligation de chacune des Parties contractantes, ce qui devrait faciliter l'effet direct du traité ».

Sans doute est-ce là l'enseignement traditionnel ; on peut néanmoins le nuancer en rappelant que, d'une part, il n'est pas certain que ces droits soient tous nécessairement pourvus d'un tel effet direct ; d'autre part, la voie des devoirs n'est pas nécessairement dépourvue de sanctions dès lors que se multiplient les actions en responsabilité dénonçant, comme faute aquilienne, la négligence, l'inaction ou la mollesse des États dans le respect de leurs engagements internationaux [55]. Du reste, il ne faut pas durcir cette distinction entre droits et devoirs, dès lors que, pour l'essentiel, les droits ainsi consacrés s'analysent comme des « droits-missions », plutôt que comme des « droits à finalité égoïste »,

pour reprendre la terminologie de Jean Dabin [56]. Je vise notamment les droits dits « procéduraux » (droit de s'informer, droit de participer, et droit d'ester en justice et aussi droit d'accès au savoir et à l'innovation). Ces droits procéduraux, fermement consacrés dans la Convention d'Aarhus de 1998, sont, selon moi, à mi-chemin entre des droits (prérogatives individuelles) et des devoirs ou des responsabilités. Du moins si on entend « responsabilité » au sens second, dégagé par les philosophes Hans Jonas et Paul Ricoeur, et accordé aux défis écologiques d'aujourd'hui : mission assumée (volontairement) pour le futur, et non au sens premier d'imputation d'une faute passée.

Mais, quelle que soit la pertinence de ces voies conceptuelles nouvelles (les communs, les devoirs et responsabilités, le crime d'écocide, le droit des générations futures, les droits de l'homme élargis…), la transition écologique passe au moins autant, sinon plus, par l'invention de nouvelles procédures répondant à de nouvelles pratiques juridiques, que par la mise au point de nouveaux concepts ou la reconnaissance de nouveaux droits. À cet égard, la période récente se caractérise par un impressionnant développement du contentieux, reposant lui-même sur un nouvel activisme citoyen supposant que le droit ne soit plus seulement considéré comme une référence normative contraignante, mais aussi comme une « ressource » dans la stratégie de mouvements citoyens [57], comme une « arme » dans le combat pour le droit [58].

Le « contentieux climatique » s'avère ici particulièrement révélateur [59]. On recense non moins de 650 affaires de ce genre aux États-Unis et de très nombreuses autres dans des pays aussi différents que le Pakistan ou les Pays-Bas. Tantôt il s'agit de s'opposer à des projets d'aménagement climaticides (exploitation pétrolière en mer de Barents, discutée devant une juridiction norvégienne sur plainte de *Greenpeace* ; projet d'aménagement d'une troisième piste à l'aéroport de Vienne…), tantôt de mettre en cause la responsabilité de l'État coupable de retard dans la mise en œuvre de ses obligations climatiques internationales (affaire *Urgenda* aux Pays-Bas [60], affaire *Juliana* aux États-Unis [61], *klimaatzaak* en Belgique,…), tantôt on vise à reformater les droits environnementaux dans une perspective intergénérationnelle (les affaires américaines menées depuis 2011 à l'initiative de l'association *Our Children's Trust* sur la base d'un *constitutional right to a healthy climate system*). Tandis qu'émerge la figure nouvelle de « victimes climatiques » (enfants aux États-Unis, grands-mères en Suisse, paysans au Pakistan, habitants d'États insulaires du Pacifique…) [62], de nouvelles obligations positives à charge des États sont imposées par des juges audacieux. Ainsi, le contentieux climatique, national et international, révèle un répertoire d'actions très diversifiées de la société civile (aux États-Unis, les *citizen suits*), en vue de tester la capacité des concepts et procédures juridiques à se mobiliser au service de la justice environnementale en voie de construction.

Très illustrative également de pratiques de transition est la mise en place de tribunaux d'opinion qui jouent un rôle heuristique d'expérimentation aux confins du droit, de l'éthique et du politique. Ces « vrais faux tribunaux » servent d'abord de révélateurs de lacunes juridiques correspondant à des préjudices jadis innomés et des victimes hier encore invisibles. Ensuite, ils remplissent des fonctions de *naming, blaming, claiming* (nommer les préjudices, identifier les responsables et réclamer réparation ou sanction), qui sont comme l'antichambre du prétoire, le brouillon de plaintes en bonne et due forme. Ainsi, ces forums de justice opèrent comme creusets de nouvelles attentes de justice, génératrices de nouvelles représentations juridiques. Tout se passe ici comme si l'indignation suscitée par les scandales écologiques à répétition exerçait une fonction de source matérielle du droit, comme Durkheim le pressentait [63]. Ce faisant, les tribunaux d'opinion se basent souvent sur du droit lui-même en transition : catégories émergentes (droit des communaux globaux, droits de la terre) et *soft law*, elle-même droit expérimental : ainsi, dans l'affaire *Monsanto*, le Tribunal fait largement appel aux *Principes directeurs relatifs aux droits de l'homme et aux entreprises* des Nations unies de 2011 et exprime le souhait qu'ils exercent des effets contraignants dans les futurs contentieux « officiels » contre *Monsanto*.

À son tour, cet activisme juridique présuppose la

transformation de certaines pratiques professionnelles : celle de collectifs d'avocats, militants et transnationaux, qui s'entendent à transformer un litige particulier en « cause significative » susceptible de faire jurisprudence [64], et aussi celle de la doctrine, notamment environnementaliste, qui, sans renoncer aux exigences de la rigueur scientifique, repense ses responsabilités sociétales [65]. Mention doit également être faite à cet égard du rôle d'éveilleur de l'opinion publique que jouent aujourd'hui des organisations scientifiques comme le GIEC [66].

Finalement, l'enseignement du droit lui-même s'engage parfois dans la voie de la transition lorsqu'il se conçoit moins livresque et plus en prise sur la société (« en contexte ») prenant, dans certaines Facultés, la forme de procès simulés ou de *law clinics*.

4. Les obstacles à surmonter

Toute réflexion sur la transition se doit de prendre la mesure, la plus complète possible, de la nature et l'ampleur des obstacles qui entravent sa route, et retardent, voire compromettent, sa progression. À vrai dire, les obstacles à la transition vers une société caractérisée par un développement soutenable et partagé sont si nombreux qu'il faut renoncer à toute prétention d'exhaustivité ; on se bornera donc à en évoquer l'un ou l'autre.

Au plan anthropologique, il est certain que les sociétés de croissance reposent sur une sollicitation permanente du désir, qui, par définition, ne connaît pas de limite ; il s'agit en permanence de posséder plus, ou, au minimum, selon la logique mimétique girardienne, pas moins que le voisin. En cause : l'exacerbation néolibérale de l'individualisme possessif, attisé par le *teasing* publicitaire et relancé à chaque instant par la concurrence interpersonnelle entretenue par les réseaux sociaux. Il faudra un contre-imaginaire extrêmement puissant, nourri de récits alternatifs vraiment mobilisateurs pour l'emporter sur cette fascination de l'avoir toujours plus. Pire encore : il n'est pas improbable que les réflexes de peur, suscités par l'évocation de l'écroulement des sociétés de croissance, génèrent au contraire de violents réflexes de repli sur soi dont la guerre est alors l'aboutissement prévisible.

Au plan idéologique, les représentations du monde encore prévalentes aujourd'hui reposent souvent sur une forme ou l'autre de « pensée magique », qui se berce de l'espoir que la science et la technique sauront trouver à temps la parade aux menaces qui s'annonçaient. Au plan des représentations de la justice, prévaut aussi le dogme d'une justice seulement contractualiste et instantanéiste (selon laquelle est juste un échange équilibré de prestations entre contemporains) qui rend presque impensable l'idée d'une justice intergénérationnelle (basée sur une transmission équilibrée entre générations qui suppose un minimum d'idée de don, au moins temporaire). Un important travail de critique des sciences et des conceptions usuelles de la justice s'avère donc nécessaire, mais – et voici un nouvel obstacle – cette analyse critique suppose d'assumer le monde de la complexité, de la relativité et de l'incertitude (comme dans le principe de précaution), alors même que généralement les individus préfèrent les certitudes rassurantes des modèles univoques et des explications simples.

Au plan politique, comme on l'a souvent noté, la cause environnementale et la défense des droits des générations futures, pour légitimes qu'elles soient, manquent cruellement du support de puissantes forces sociales efficacement organisées dans la durée pour l'emporter au moment des choix décisifs. À l'opposé des combats ouvriers de la fin du XIXe siècle, qui pouvaient s'appuyer sur la mobilisation des masses ouvrières, bientôt organisées en syndicats, les combats en faveur d'un modèle de société plus juste et plus durable reposent sur la conscientisation et l'engagement de mouvements moins aisément identifiables, plus dispersés, et sans doute moins durablement mobilisables.

Enfin, au plan de la gouvernance (supranationale, nationale ou régionale), se fait ressentir la difficulté de mener des politiques qui s'inscrivent dans le long terme et qui respectent le principe d'intégration, cardinal en matière d'environnement, et, *a fortiori*, lorsqu'il s'agit d'un objet encore plus large tel que

celui d'une société de développement soutenable et partagé. Dans un droit à la fois mondialisé et en réseau, marqué aussi par le cloisonnement des secteurs d'activités et des institutions (privées et publiques, locales et globales, formelles et informelles) il est en effet extrêmement difficile de coordonner des politiques résolues et susceptibles d'appréhender les questions dans l'ensemble de leurs déterminants. À cet égard, on ne pourra plus se contenter du mot d'ordre « penser globalement, agir localement » ; l'inverse, « penser localement, agir globalement » s'avère tout aussi pertinent : entre le haut et le bas, entre la réflexion et l'action, c'est une circulation permanente qui est attendue.

Notes

[1] Pour de plus amples développements, cf. F. Ost, « Personnaliser la nature, pour elle-même vraiment ? », in *Les natures en question*, sous la direction de Ph. Descola, Paris, Éditions du Collège de France, 2018, p. 205 et s. On notera que l'idée ne date pas d'aujourd'hui : dans un article datant de 1909, René Demogue (« Le sujet de droit », *Revue trimestrielle de droit civil*, p. 611) suggérait déjà de faire des animaux, des morts, des générations futures et des fœtus des sujets de droit.

[2] Cf. D. Farget, « Entre discontinuité et complexité dans la conception de l'environnement des instances interaméricaines et des requérants autochtones revendiquant leur droit au territoire », in *La représentation de la nature devant le juge : approche comparative et prospective*, Québec, VertigO, 2015, p. 61 et s.

[3] Ainsi l'affaire *The Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community (Nicaragua)*, 2001, Inter-Am. Ct HR (Sér C), n° 79 (2001) 3 *Inter-American Yearbook of Human Rights*, 987 (Awas Tingni).

[4] D. Farget, *op. cit.*, p. 71.

[5] Cf. L. Kotze, P. Villavicencio Calzadilla « Somewhere between rhetoric and reality : environmental constitutionalism and the rights of nature in Ecuador », in *Transnational Environmental Law*, 2017/2, p. 1-33, cité par D. Misonne, « Une nature hors du commun », in *Le droit malgré tout. Hommage au professeur François Ost*, sous la direction de Y. Cartuyvels *et al.*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2018, p. 717.

[6] N. Greene, « Le cas des constitutions équatorienne et bolivienne », in *Des droits pour la nature,* Paris, Éditions Utopia, 2016, p. 74 et s. ; E. Fernandez Fernandez, « Les controverses autour de l'intérêt à agir pour l'accès au juge constitutionnel : de la défense du droit à l'environnement (Costa Rica) à la défense des droits de la nature (Equateur) », in *La représentation de la nature devant le juge, op.cit.*, p. 125 et s.

[7] D. Shelton, « Nature as legal person », in *La représentation de la nature devant le juge*, *op. cit*., p. 23-28.

[8] *Des droits pour la nature, op.cit.,* p. 72-73.

[9] D. Shelton, *op. cit.*, p. 33.

[10] Déclaration n° 2016-13/API du 6 avril 2016 portant adoption du Code de l'environnement de la province des îles Loyauté, *Journal officiel de la Nouvelle-Calédonie*, 23 juin 2016, p. 5941.

[11] Voir ici .

[12] Communiqué du Parlement néo-zélandais ; historique des travaux parlementaires.

[13] A noter cependant que, le 7 juillet 2017, la Cour suprême indienne a suspendu la décision de reconnaissance du Gange comme personne juridique.

[14] On estime à plus de 500 millions les personnes qui dépendent directement du fleuve pour leur subsistance.

[15] Cette fois les juges évoquent le droit intrinsèque des fleuves, lacs et cours d'eau à exister, se maintenir et régénérer leurs propres écosystèmes vitaux et ne pas être pollués. Ils précisent encore que les droits de la nature concernés sont équivalents aux droits des êtres humains, et que les atteintes à ces personnes doivent être traitées comme des préjudices causés aux personnes humaines. Cf. High Court of Uttarakhant at Nainital, Lalit Miglani *v.* State of Uttarakhant & others, Writ petition (PIL) n° 140 of 2015, 30 mars 2017. Pour un commentaire, cf. V. David, « La nouvelle vague des droits de la nature. La personnalité juridique reconnue aux fleuves Whanganui, Gange et Yamuna », *Revue juridique de l'environnement*, n° 3 (septembre 2017), p. 422.

[16] Pour un historique de ce combat, cf. C. Magallanes, « Maori cultural rights in Aotearoa New Zealand : protecting the cosmology that protects the environment », *Widener Law Review*, vol.21 (2015), p. 273 et s.

[17] *Ibidem*, p. 280.

[18] *Ibidem*, p. 312.

[19] A noter encore qu'un parc national fait l'objet d'un accord et d'un statut comparable : cf. C. Magallanes, *op. cit.*, p. 318-323 (le parc national Urewera).

[20] On notera cependant cette limitation non négligeable dans la reconnaissance de la personnalité du fleuve, traduisant le compromis trouvé avec le gouvernement : le fait que l'article 16 rappelle que, sauf mention expresse dans la loi, rien ne limite l'exercice des droits de propriété précédemment acquis sur le fleuve ni n'affecte les droits sur la biodiversité du fleuve. Les activités sur la surface du fleuve ou sur ses rives sont toujours possibles tant qu'elles restent compatibles avec la santé et le bien-être du fleuve. Il en est de même pour les activités de pêche qui devront être organisées de manière coordonnée avec les riverains Maori.

[21] Voir ici.

[22] M.-A. Hermitte, « Artificialisation des droits de la nature et droit(s) du vivant », in *Les natures en question*, *op. cit.*, p. 265 et s.

[23] cf. F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit,* 2e édition, Paris, La Découverte, 2003.

[24] cf. F. Ost, *op. cit.*, p. 182-204.

[25] C. Bonneuil, J.-B. Fessoz, *L'événement Anthropocène. La terre, l'histoire et nous,* Paris, Seuil, 2013.

[26] L. Neyret (dir.), *Des écocrimes à l'écocide. Le droit pénal au secours de l'environnement*, Bruxelles, Bruylant, 2015 ; V. Cabanes, « Le crime d'écocide », in *Des droits pour la nature*, *op. cit.*, p. 109 et s. ; Id., *Un nouveau droit pour la terre. Pour en finir avec l'écocide*, Paris, Seuil, 2016 (p. 314 : Les juristes d'*End ecocide on Earth* proposent que le crime international d'écocide soit caractérisé par un endommagement grave de communs naturels et / ou de systèmes écologiques capables de menacer la survie et le bien-être des générations présentes et/ou futures).

[27] Ph. Descola, « Introduction », in *Les natures en question*, *op. cit.*, p. 11.

[28] M.-A. Hermitte, « Artificialisation de la nature et droit(s)du vivant », *op. cit.*, p. 257-258.

[29] Opinion dissidente du juge Douglas dans l'arrêt de la Cour Suprême U.S. du 19 avril 1972 (*Sierra Club v. Morton*) reproduite in Chr. Stone, *Should trees have standing ? Toward legal rights for natural objects,* Los Altos, California, 1972, p. 77-79.

[30] D. Bourg, « A quoi sert le droit de l'environnement ? Plaidoyer pour les droits de la nature », in *A quoi sert le droit de l'environnement ?*, sous la direction de D. Misonne, Bruxelles, Bruylant, 2019, p. 315.

[31] S. Gutwirth, « Penser le statut juridique des animaux : plaidoyer pour la technique juridique de la personnalité », *Revue juridique de l'environnement*, , vol. 40, n° 1 (2015), p. 70.

[32] M.-P. Camproux Duffrene, « Avant-propos », in *La représentation de la nature devant le juge : approches comparative et prospective*, *op.cit.*, p. 11.

[33] Fr. de Waal, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*, Paris, Les liens qui libèrent, 2016.

[34] E. Kohn, *Comment pensent les forêts ?*, traduit par G. Delaplace, Paris, Zones sensibles, 2017.

[35] L. Kotze, P. Villavicencio Calzadilla, « Somewhere between rhetoric and reality : environmental constitutionalism and the rights of nature in Ecuador », *op. cit.*, p. 1-33.

[36] D. Shelton, « Nature as legal person », *op. cit.*, p. 41 : l'auteur fait référence à certaines réticences de la Confédération bolivienne des peuples indigènes à l'égard des projets d'attribution de droits à la nature.

[37] Pour ces deux objections, cf. D. Farget, *op. cit.*, p. 77-78.

[38] E. Fernandez Fernandez, *op. cit.*, p. 135.

[39] *Ibidem*, p. 125-132.

[40] P. Solon Romero, « Les droits de la Terre-Mère », in *Des droits pour la nature, op.cit.*, p. 63.

[41] C. Magallanes, *Loc. cit.*

[42] *Ibidem*, p. 327.

[43] Cf. notamment E. Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2014 [1990].

[44] En ce sens, cf. R. Lafargue, « Le préjudice civilisationnel pour atteinte à l'environnement. Droit au cadre naturel et réalités socioculturelles : interdépendances et interdisciplinarité », *Droit et Société*, n° 74 (2010), p. 161-162.

[45] Ph. Descola, « De la nature universelle aux natures singulières : quelle leçon pour l'analyse des cultures ? », in *Les natures en question, op.cit.,* p.134.

[46] F. Taylan, « Droits des peuples autochtones et communs environnementaux : le cas du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande », *Annales des Mines - Responsabilité et environnement*, n° 92 (octobre 2018), p. 21-25.

[47] *Ibidem*, p. 22 et s.

[48] F. Ost, « A quoi sert le droit de l'environnement ? Conclusions », in *A quoi sert le droit de l'environnement ?*, Bruxelles, Bruylant, 2019, p. 352-382.

[49] G. Teubner, *Fragments constitutionnels. Le constitutionnalisme sociétal à l'ère de la globalisation*, traduit par I. Aubert, Paris, Classiques Garnier, 2016.

[50] Pour une réflexion doctrinale globale, cf. A. Supiot, M. Delmas-Marty (dir.), *Prendre la responsabilité au sérieux*, Paris, Presses universitaires de France, 2015, et notamment L. Neyret, « Construire la responsabilité écologique », p. 121 et s.

[51] Cass. crim., 25 septembre 2012, n° 10-82.938, *D* ., 2012, p. 2711.

[52] V. Cabanes, *Un nouveau droit pour la terre. Pour en finir avec l'écocide*, Paris, Seuil, 2016, 4e de couverture.

[53] *Ibidem*.

[54] E. Gaillard, *Générations futures et droit privé. Vers un droit des générations futures*, Paris, LGDJ-Lextenso éditions, 2011.

[55] Y. Aguila, « Conclusions générales », in *Bilan et perspectives de l'Accord de Paris (Cop 21)*, sous la direction de M. Torres-Schaub, Paris, IRJS Éditions, 2017, p. 150 : « On peut penser que, dans le futur, il sera possible de se fonder sur l'Accord de Paris dans le cadre d'une action en justice pour que les obligations qui pèsent sur les États soient sanctionnées devant les juridictions ».

[56] J. Dabin, *Le droit subjectif*, Paris, Dalloz, 1952, p. 219.

[57] J. Commaille, *A quoi nous sert le droit ?*, Paris, Gallimard, 2015, p.16.

[58] L. Israel, *L'arme du droit,* Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

[59] Cf. aussi Chr. Cournil, « Les droits fondamentaux au service de l'émergence d'un contentieux climatique contre l'État. Des stratégies contentieuses des requérants à l'activisme des juges » , in *Quel(s) droit(s) pour les changements climatiques ?*, sous la direction de C. Cournil, S. Lavorel, M. Moliner *et al.*, Paris, Éditions Mare et Martin, 2018, p. 213 : « Porteurs de valeurs transnationales, les requérants investissent le droit comme une ressource pour les revendications de justice climatique (...) ici les droits de l'homme, les droits des générations futures, l'obligation de diligence, le *duty of care*, la doctrine du *public trust*, ont été invoqués dans les différentes requêtes, avec un même objectif » ; Cf. aussi A. Michelot, *Justice climatique/Climate Justice. Enjeux et perspectives/ Challenges and Perspectives*, Bruxelles, Bruylant, 2016 ; O. Godard, *la justice climatique mondiale*, Paris, La Découverte, 2016.

[60] Cour du district de La Haye, 24 juin 2015, *Urgenda v. Government of the Netherlands*.

[61] *Juliana v. United States*, Case N° 6 : 15-cv-01517-TC (D. Or. Nov.10, 2016). Dans cette affaire, toujours en cours, la Cour fédérale de première instance de l'État d'Oregon considère que le gouvernement viole ses obligations en ignorant la menace du changement climatique lorsqu'il investit dans des activités qui contribuent au changement climatique ou lorsqu'il autorise ou promeut ces activités.

[62] Chr. Cournil, « Les droits fondamentaux au service de l'émergence d'un contentieux climatique contre l'État », *op. cit.*, p. 194.

[63] E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 2004 [1883], p. 43 et s. Pour une discussion, notamment en rapport avec N. Luhmann, cf. G. Teubner, *op. cit.*, p. 212 et s.

[64] Cf. A. Bertier, « Le pari de l'activisme judiciaire – atouts et limites. Perspectives d'une juriste d'ONG », in *A quoi sert le droit de l'environnement ?*, *op.cit.*, 2019, p. 77 et s.

[65] J. Bétaille, « La doctrine environnementaliste face à l'exigence de neutralité axiologique. De l'illusion à la réflexivité », *Revue juridique de l'environnement*, HS16, numéro spécial (2016), p. 20 et s.

[66] J. Jouzel, « Expertise scientifique et négociations internationales », in *Bilan et perspectives de l'Accord de Paris (COP 21), op. cit.*, p. 139 et s.

Femmes et environnementalisme ordinaire

mardi 15 décembre 2020, par Nathalie Blanc

Il est de notoriété publique que l'environnement planétaire est considérablement dégradé et régi par des dynamiques, d'ores et déjà, catastrophiques. Qu'il s'agisse de changement climatique, d'érosion de la biodiversité, d'acidification des océans, les limites planétaires sont atteintes. En France, six d'entre elles sont franchies. Notre formation de géographe, d'environnementaliste et d'artiste, ainsi que notre héritage de féministe, inscrits depuis longtemps dans les luttes des gauches, nous conduisent à ne pas considérer que ces problèmes sont uniquement naturels. Ils sont naturels et sociaux.

Ils s'inscrivent dans des luttes de pouvoir autour de la définition des problèmes, de la manière dont ils touchent certaines personnes plutôt que d'autres. Cependant, les problèmes environnementaux restent peu analysés en termes des inégalités renforcées dont ils sont porteurs, bien que de nombreux travaux (environnementalisme des pauvres, *environnemental justice*...) aient, d'ores et déjà, tracé la voie d'une mise en relation des problèmes sociaux et écologiques.

Cet article est dédié aux liens entre femmes et nature, voire à l'importance des femmes dans les mouvements environnementalistes de proximité (jardinage partagé, recyclage, etc.).Il veut mettre l'accent sur la place singulière des questions de genre en écologie politique, à la fois présente et marginalisée. Beaucoup parmi les grandes organisations environnementales (Sierra Club, Friends of the Earth, WWF, et même Greenpeace) sont, à l'origine et encore aujourd'hui, essentiellement dominées par des hommes et réservées aux grandes causes. Cependant, dès les années 1970, des récits écoféministes voient le jour, soulignant les liens profonds des femmes et de l'environnement, voire des liens qui tiendraient à une nature des femmes. Des mouvements de niveau international, notamment les mouvements féminins pour la paix qui se sont manifestés dans les années 1970 et 1980, ont fait la synthèse des préoccupations féministes et environnementales, par exemple, le *GreenhamWomen'sPeace Camp*, au Royaume-Uni. Plus largement, les femmes ont pris la tête de nombreux mouvements communautaires aux impacts mondiaux, notamment sur la souveraineté alimentaire et la conservation de la biodiversité.

Ces mouvements ont permis de comprendre le rôle des femmes dans la mise en avant d'une conscience environnementale. En lien avec ces mouvements, alors que les politiques internationales prennent conscience du rôle des femmes dans le développement local et régional, voire national, les encouragements à des programmes spécifiques de développement valorisent les activités féminines de reproduction et de subsistance telles que l'agriculture et la transformation alimentaire à petite échelle, ainsi que la collecte d'eau et de combustible. Dans l'ensemble, ces politiques remettent peu en cause les dynamiques historiques de ségrégation, sociales et économiques justifiant les inégalités entre les sexes. Un des enjeux aujourd'hui est notamment la désagrégation des données socio-environnementales et géographiques permettant de mettre en évidence les poids et rôles de l'environnement dans la construction des genres.

Environnementalismes ordinaires et genre

Si un premier féminisme demande l'égalité hommes-femmes, un second féminisme revendique les différences, et notamment celle qui ferait que la femme soit potentiellement plus proche de la nature, vu ses liens à la maternité. Égalité dans la différence est ce que plaident des féministes à partir des années 1990. Plus récemment, les féminismes

racisés se revendiquent de cultures identitaires, sans forcément renvoyer aux problèmes de l'environnement. L'écoféminisme, bien que divers, tend à être réduit au lien fondamental de la femme et de la nature, lui conférant un caractère sacré, problématique sur le plan politique. La position que nous adoptons, à défaut d'interroger ce que sont les femmes, ou ce qu'elles devraient réclamer au nom de l'égalité des droits, ou d'une différence, tente de montrer en quoi l'environnementalisme ordinaire, correspondant à la reproduction des conditions d'existence, est au cœur de ce qui conduit à ne pas vouloir suffisamment prendre en considération les dégradations de l'environnement, sinon pour des espèces et espaces emblématiques d'un rêve de nature. En effet, la question environnementale, souvent rabattue sur les aspects naturalistes du cadre de vie, va éluder l'environnement comme cadre d'action politique et lieu fondamental de l'exercice d'une politique qui touche aux fondements même des modes de vie et de l'habiter. C'est dans les territoires que s'exercent des vies et des droits à vivre. Une des raisons de cet oubli est la dimension souvent genrée de ce cadre de vie : n'est-il pas l'affaire des femmes, pour sa reproduction et sa prise en charge ordinaire ? Le danger est là. En effet, au fur et à mesure que l'écologie se saisit des questions de cadre de vie, elle se fait féminine et se marginalise culturellement. Dès lors, il nous faut proposer un recadrage de l'analyse des mobilisations environnementales en direction de l'étude des liens personnels et collectifs à l'environnement, dans l'optique de sa production et reproduction et prêter une attention particulière aux rôle et statut des femmes dans sa reproduction.

Contre quoi lutte cet environnementalisme ordinaire ? Il s'agit d'invisibilité ou d'invisibilisation, qu'elle soit structurelle ou qu'elle se transforme au prisme des crises ou des catastrophes. Elle est notamment celle des femmes, et plus largement de celles et ceux qui prennent en charge les tâches de reproduction du vivant. Dans le cas de l'épidémie de Covid-19, un grand nombre de ces personnes, parmi lesquelles infirmières, aides-soignantes, caissières, ont été soudainement visibilisées, mais autant pour en souligner la dimension essentielle que pour donner aux missions de ces personnes un caractère structurant, c'est-à-dire qui ne fait pas événement, et qui ne constitue pas un acte d'héroïsme. Quelles sont les caractéristiques de l'invisibilisation ? Cette invisibilisation des femmes dans l'espace public hérite d'une partition symbolique dans l'occupation des espaces (privé/public) qui s'ajoute à d'autres oppositions et modes de qualifications des rôles et places des genres dans le monde (grand/petit, haut/bas, dessus/dessous, dur/mou, clair/obscur...) [1] En conséquence, l'invisibilisation des femmes est aussi bien le produit de dynamiques socio-politiques que reliée à une organisation symbolique des environnements du quotidien. Plus encore, cette partition de genre tend à invisibiliser la valeur des gestes en faveur de l'environnement quand ces gestes ne sont pas associés au sauvage, aux grands espaces ou à la vaste nature cruelle et sans pitié. Le Covid-19 a joué un rôle de révélateur à cet égard : des femmes apparaissant au front, auparavant invisibilisées, parties prenantes d'une armée de réserve, ont joué les petites mains dans l'espace domestique (charge des enfants et des personnes fragiles, tâches ménagères, etc.), tandis que les hommes, plus libres de leurs temps, ont saturé l'espace public de commentaires et/ou de publications scientifiques.

Émilie Hache écrit que femmes et nature sont liées, car placées toutes deux sous le signe de l'exploitation, l'exploitation de l'une conditionnant celle de l'autre. Cette partition étant structurelle, revenir sur l'invisibilisation implique de se montrer plus proche d'un positionnement qui se refuse aux hiérarchies grands espaces/petits espaces, global/local, mais aussi reconnaît la violence symbolique qui s'exerce par les voies de la médiatisation et de la reconnaissance, ou encore par le refus du sentiment dans la mesure où ce dernier signe le féminin, en particulier quand il est associé à l'écologie.

Services écosystémiques et genre

Aujourd'hui, l'érosion de la biodiversité, soit l'ensemble des écosystèmes, des espèces vivantes et des ressources génétiques, affecte massivement les

services rendus par la nature ou les bénéfices que les humains retirent des écosystèmes, dits services écosystémiques, parmi lesquels les services support (*i.e.* grands cycles biogéochimiques), les services d'approvisionnement (nourriture, combustible, etc.), les services de régulation (*i.e.* régulation du climat, pollinisation, etc.) et les services culturels (*i.e.* bien-être, esthétique, etc.). L'évaluation de l'ensemble de ces services est souvent réalisée sans prendre en compte les inégalités de genre. Or, il est important de souligner la dimension genrée de la perception et de l'usage des services écosystémiques pour plusieurs raisons. Premièrement, les rôles d'approvisionnement et donc de collecte de l'eau, du bois et autres provisions recueillies directement dans l'environnement sont essentiellement dévolus aux femmes, en particulier dans les zones rurales ou même dans les zones pauvres des villes. Les femmes y jouent également un rôle important dans l'agriculture et s'acquittent aussi de la majeure partie des soins et travaux domestiques non rémunérés, tels que la transformation des produits vivriers, les repas et les soins aux enfants, aux personnes âgées et aux personnes malades. Si les femmes n'ont pas accès à ces services dans leur proximité, ces tâches exigent encore plus de temps et d'efforts. Deuxièmement, les femmes ont coutumièrement et légalement un moindre accès à la gestion de l'environnement [2]. Troisièmement, souvent moins éduquées, elles sont considérées moins capables de prendre des bonnes décisions le concernant. En somme, les dégradations qui affectent l'environnement ordinaire et les services rendus par la nature en son sein contribuent mécaniquement à affecter de manière plus importante les femmes. L'une des hypothèses fortes de l'effacement de l'environnement ordinaire tient au rôle de cet environnement dans l'activité productive des femmes. En outre, bien que l'activité économique des hommes soit également liée à leur environnement, elle comporte une dimension plus massive, tant en termes de distance de déplacement et donc d'accès aux marchés (utilisation de moyens motorisés) que de taille d'activité (taille des bateaux, plus gros poissons, activité de coupe et peu de récolte du bois de chauffage, etc.). Une des manières d'établir plus solidement et empiriquement cette hypothèse est certainement de voir de quelle manière les choix faits en matière d'environnement et de sa préservation dépendent des situations socio-économiques et culturelles des individus et groupes sociaux. Au fond, nous pourrions dire que ce ne sont pas juste les activités de prise en charge de l'environnement qui sont éludées, mais plus largement les dimensions de l'environnement qui jouent un rôle dans l'activité des femmes et sont, éventuellement, des activités de reproduction des conditions d'existence. Les espaces physiques de l'environnement, tant dans leur perception que dans leurs usages et modes de valorisation, sont largement genrés.

En somme, nous pouvons décomposer la dévalorisation de l'environnementalisme ordinaire en trois sous-sections. 1) L'environnement vécu et productif des femmes est largement ignoré. 2) Les gestes qui fondent une certaine relation à l'environnement sont largement sous-valorisés (parmi ceux-ci, le care de l'environnement et les gestes de production). De plus, s'il est vrai que les hommes prennent en charge la reproduction de la planète ou du noyau familial, en pourvoyant sur le mode monétaire à l'économie, cette prise en charge n'est pas directe et doit se traduire grâce à de nombreux intermédiaires en gestes de soins et de prise en charge, parmi lesquels ce personnel dévalorisé essentiellement féminin et souvent immigré, donc en situation de fragilité. 3) Enfin, les motivations qui gouvernent ces relations à l'environnement sont dévalorisées (empathie, coopération, effacement des individus, etc.).

Notes

[1] Pierre Bourdieu,*La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

[2] R. Meinzen-Dick, C. Kovarik, A.R. Quisumbing, « Gender and sustainability », *Annual Review of Environmental Resources*, 39 (2014), p. 29-55. Les femmes ont souvent un moindre accès aux décisions concernant l'environnement. Dès lors, les portions de l'environnement affectées par une décision prennent peu en compte cette dimension genrée de l'environnement. Par exemple, l'inondation des terres côtières du Bangladesh avec de l'eau salée augmente les bénéfices de l'aquaculture commerciale au détriment de la production de fruits et légumes essentielle au travail reproductif des femmes locales.

Débats

La collapsologie, une impasse réactionnaire

mardi 15 décembre 2020, par Stéphanie Treillet

La collapsologie, néologisme forgé par Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle pour désigner, à travers leurs ouvrages, articles et conférences divers, ce qu'ils caractérisent comme une « science de l'effondrement », bénéficie d'une couverture médiatique importante et d'un écho dans une partie de l'opinion accru par la crise sanitaire. Si plusieurs constats sur l'interconnexion des différentes crises systémiques du monde contemporain peuvent faire accord, l'analyse des « collapsologues » présente un grand nombre de limites : un statut scientifique très fragile en dépit de leurs prétentions, une occultation de plusieurs mécanismes essentiels des évolutions environnementales et sociales actuelles. Leur refus de traiter du capitalisme les conduit enfin à proposer des perspectives qui constituent au mieux un repli, au pire une impasse réactionnaire.

En quelques mois, les néologismes « collapsologie », « collapsologue »... sont entrés dans le langage presque courant ou tout au moins médiatique. Effet de mode ou symptôme d'une évolution idéologique plus profonde d'une partie de la société, il convient de se pencher de plus près sur le contenu de ces écrits et la signification de l'écho qu'ils suscitent.

De quoi parle-t-on ? Qu'est-ce que la collapsologie ?

Le point de départ de cet emballement est la publication successive de trois ouvrages, constituant à l'arrivée une trilogie : Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Collapsologie : comment tout peut s'effondrer*[Seuil, 2015], 60 000 exemplaires vendus, Pablo Servigne et Gauthier Chapelle, *L'entraide, l'autre loi de la jungle* [Les Liens qui libèrent, 2017], et enfin Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)* [Seuil, 2018].

Nous reviendrons plus bas sur l'évolution de leur approche entre ces trois opus. Mais surtout, on ne compte plus depuis cette date, les articles, interviews, vidéos en ligne, des auteurs eux-mêmes ou à propos du sujet, les pages Facebook, sites internet, jusqu'à un portail de collapsologie. Autour de ces auteurs et de la thématique gravite un petit groupe de personnes, dont l'ancien ministre de l'Environnement Yves Cochet, qui fournit également l'une des définitions du terme [1], et le géographe Renaud Duterme, entre autres [2].

Que faut-il entendre par « collapsologie » ? Les auteurs affirment eux-mêmes avoir créé de toutes pièces le terme. Ils définissent la collapsologie comme « un [terme faisant référence à] l'effondrement de notre civilisation thermo-industrielle et/ou des écosystèmes et espèces vivantes, dont la nôtre ». Ils se réfèrent également à plusieurs autres définitions parfois antérieures, comme celle de Jared Diamond, auteur d'un best-seller intitulé *Effondrement : Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* [3] : « Réduction drastique de la population humaine, et/ou de la complexité politique, économique, sociale, sur une zone étendue et une durée importante. ». Ils ajoutent « C'est le constat que tous les systèmes complexes, hyperconnectés (les organismes, la finance, le climat...), lorsqu'ils sont soumis à des chocs répétés, sont résilients : ils gardent leur fonction, s'adaptent, se transforment... Mais il y a un seuil au-delà duquel ils basculent, où toutes les boucles de rétroaction s'emballent, et alors le système s'effondre brutalement. » [4] L'idée de limite, de seuil au-delà desquels se produit un basculement irréversible suite à une accumulation de dégradations et à des trajectoires devenues exponentielles est donc au cœur de cette approche.

Pablo Servigne et ses co-auteurs se présentent ainsi comme les fondateurs d'une nouvelle science ou tout au moins d'une nouvelle discipline, portant sur un nouvel objet de recherche, l'effondrement, situé au croisement de disciplines différentes. Ils annoncent : « L'exercice transdisciplinaire d'étude de l'effondrement de notre civilisation industrielle, et de ce qui pourrait lui succéder, en s'appuyant sur les deux modes cognitifs que sont la raison et l'intuition, et sur des travaux scientifiques reconnus [5] »

Si le premier ouvrage prétend d'abord faire un état des lieux et poser un diagnostic de la situation, n'abordant que dans la dernière partie de façon rapide les perspectives et les propositions, les deux suivants se proposent de répondre aux interrogations et, comme le formulent les auteurs, aux « réactions de sidération » ou de « choc » rencontrées chez leurs lecteurs/trices ou auditeurs/trices, suite à l'annonce de la probabilité de l'effondrement.

Si l'on devait tenter de caractériser très rapidement les catégories de population qui, du moins en France, s'intéressent à cette thématique de façon plus ou moins active (depuis les lectures, assistance à des conférences, fréquentation des sites internet, pouvant aller jusqu'à la participation à des groupes plus ou moins engagés ou des changements individuels ou familiaux de modes de vie) [6], on trouve surtout des tranches d'âges jeunes ou relativement jeunes, souvent diplômées, voire exerçant une profession intellectuelle, mais parfois précaires, avec une majorité d'hommes, et privilégiant de nouvelles formes d'adhésion collectives fluctuantes, avec un rôle important des NTIC. Cela ne vaut pas étude sociologique en bonne et due forme, mais ressort par exemple de près de trois cents récits répondant à un appel à témoignage du *Monde* et recoupe les résultats d'un questionnaire élaboré par Loïc Steffan [7], professeur à l'université d'Albi, auquel 1 600 personnes ont répondu en octobre 2018.

Mais surtout, la crise du Covid-19, par son caractère imprévisible – en tout cas dans sa forme –, sa gravité, son caractère presque immédiatement mondial, l'interaction des différents niveaux de ses manifestations (sanitaire, économique, social, politique, écologique) et le caractère inédit du confinement quasi-général, a donné à la thématique un écho soudain [8]. Ces évolutions, bien que marginales et peut-être éphémères, peuvent néanmoins être considérées comme révélatrices du fait que, pour une proportion accrue de la population, les alarmes suscitées par la situation récente viennent se greffer sur des inquiétudes latentes et préexistantes à propos du dérèglement climatique, de la dégradation accélérée de la biodiversité, des problèmes alimentaires, etc. La prise de conscience de l'accélération de ces évolutions et de l'impossibilité de les enrayer dans le cadre du système en vigueur est de plus en plus large. Or il se trouve que le « corpus » de la collapsologie paraît offrir un débouché idéologique prêt-à-penser à ces inquiétudes, alors même que toute autre forme d'explication et de proposition paraîtrait plus complexe et, de ce fait, plus ardue à appréhender et moins attractive.

L'analyse de la collapsologie présentées ici converge avec plusieurs travaux critiques déjà existant notamment dans la sphère francophone, qu'elle se propose de compléter. On citera notamment les écrits d'agronomes ou économistes (Daniel Tanuro [9], Jean-Marie Harribey [10]), d'anthropologues (Régis Meyran [11]), de sociologues (Élisabeth Lagasse [12]), d'historiens des sciences (Jean-Baptiste Fressoz [13]) ou de militants (Jérémie Cravatte [14]).

Quelles filiations théoriques, politiques et idéologiques ?

Même si les auteurs collaspsologues revendiquent la nouveauté de l'objet de recherche et de la discipline, voire un renouvellement radical de la vision du monde, il n'est pas inutile de revenir sur les filiations et les antécédents identifiables de ce courant de pensée. Cette approche puise en effet à plusieurs sources déjà anciennes. Explicitement, les collapsologues se réclament des travaux antérieurs fondés sur des scénarios de rétroaction systémique et d'effets en chaîne de dérèglements plus ou moins graves. En premier lieu, le rapport Meadows, paru le

1971, *The limits to growth,* mais aussi des analyses de N. Georgescu-Roegen mettant au premier plan le paradigme de l'entropie [15], ainsi que les rapports du GIEC, en particulier le cinquième paru en 2014, et bien d'autres [16].

Mais on peut repérer également des filiations qui ne sont pas explicitement revendiquées et dont l'identification relève d'une approche de critique externe. On se référera ici à tout un courant de pensée, identifié aujourd'hui à une échelle large comme courant de la décroissance, mais qui trouve ses racines idéologiques bien antérieurement dans un corpus théorique dont les préoccupations apparaissent comme civilisationnelles bien avant d'être écologiques [17] : on parle à l'époque (décennies 1970 et 1980) d'anti-développement, de post-développement autour des élaborations de Ivan Illich [18], François Partant [19], Serge Latouche [20], Gilbert Rist [21], Majid Rahnema [22] : remise en cause de la civilisation caractérisée comme « occidentale » au nom d'un relativisme culturel non pas épistémologique mais politique, refus du principe de droits et de valeurs universels (droit à l'éducation et à la santé, égalité femmes-hommes). Serge Latouche écrit dans *Le Monde diplomatique* en 2004 « À l'inverse, maintenir ou, pire encore, introduire la logique de la croissance au Sud sous prétexte de le sortir de la misère créée par cette même croissance ne peut que l'occidentaliser un peu plus. Il y a, dans cette proposition qui part d'un bon sentiment – vouloir 'construire des écoles, des centres de soins, des réseaux d'eau potable et retrouver une autonomie alimentaire'–, un ethnocentrisme ordinaire qui est précisément celui du développement. [23] ». L'un des précurseurs les plus importants du courant de l'anti-développement, I. Illich, écrit, en 1969, « *La pauvreté augmente parallèlement au nombre de salles de classe, de voitures et de cliniques.* » Le corollaire de ce positionnement est la valorisation des petites communautés traditionnelles et la revendication du repli, du « pas-de-côté », toutes thématiques qu'on retrouve aujourd'hui, on le verra, chez une grande partie des collapsologues. Par exemple, les collapsologues mettent en avant de façon récurrente les « convivialistes », qui s'inspirent notamment de Ivan Illich, et Pablo Servigne fait explicitement référence à ce dernier : « Et il faudrait plutôt se tourner vers la voie de Illich, Schumacher et Kohr qui proposent avant tout de réduire les échelles. C'est ça la clé. Je pense sincèrement comme Ernst Schumacher et Léopold Kohr et tous les penseurs de la convivialité et des limites que tous les systèmes sont bons, mais qu'à partir d'une certaine taille ils deviennent immanquablement mauvais. [24] »

Certes, il n'y a pas continuité totale entre les deux approches, et on relève des différences significatives. Ainsi, alors que la plupart des « décroissants » ou « objecteurs de croissance » rejettent radicalement tout objectif de développement durable – qu'ils assimilent purement et simplement à la croissance économique, et que Serge Latouche qualifie d'« oxymore [25] », les collapsologues dans l'ensemble ne partagent pas ce refus de principe ; ils considèrent en effet qu'un processus de développement durable, s'il aurait pu être souhaitable il y a encore quelques décennies, est désormais hors de portée compte tenu de la dégradation de la situation, se référant pour cette affirmation à Dennis Meadows [26]. Par ailleurs, si les « objecteurs de croissance » adoptent souvent comme position de principe, on l'a dit, un relativisme culturel politique les conduisant à considérer que la pauvreté est une invention occidentale [27], les collapsologues, même s'ils n'hésitent pas à louer de façon très générale la plus grande résiliences aux « chocs économiques et énergétiques » des « sociétés périphériques et semi-périphériques du monde moderne », « parce qu'elles constituent un espace d'autonomie indispensable à la création d'alternatives systémiques, un espace dynamique de changement social. » [28], n'en pratiquent pas moins ce qui a pu être qualifié par l'historien des sciences Jean-Baptiste Fressoz d'« écologie de riches », alors même que « le changement climatique accentue les autres formes de violence et d'inégalités. Suprême injustice, il est causé par les riches et persécute surtout les pauvres des pays pauvres. [29] »

Or le discours collapsologue fait montre d'une assez large indifférence à ces conséquences aggravées et aux mécanismes d'inégalités mondiales qui en sont responsables.

Cependant, les points communs et les éléments d'affinité idéologique apparaissent bien plus nombreux. On relèvera l'idée, omniprésente dans l'anti-développement-décroissance comme chez les collapsologues aujourd'hui, que les économies contemporaines, sous prétexte que la croissance économique est valorisée dans les discours politiques (le « mythe de la croissance »), serait dans les faits toutes orientées vers la croissance du PIB avec les politiques économiques afférentes. C'est ignorer totalement la spécificité de la phase néolibérale du capitalisme dont les mécanismes, comme l'a montré Michel Husson [30], sont bien orientés vers le maintien des taux de profit des entreprises, mais maintiennent l'investissement productif au plancher, faute de demande suffisante. Dans le cadre de la zone euro en particulier, il apparaît que les politiques économiques, orientées en priorité vers la désinflation, ne poursuivent en rien la croissance. Cette première occultation renvoie à une autre, celle qui consiste à ne faire aucune ou quasiment aucune référence au capitalisme, pour parler de façon indifférenciée de l' « *économie* », ou de la « *civilisation industrielle* », qui devient « *civilisation thermo-industrielle* » chez les collapsologues. Ce parti pris renvoie sur le fond à l'absence totale, dans les deux corpus, d'approche de classe. Une partie significative des « objecteurs de croissance » considèrent les salarié.es des pays industrialisés comme des privilégié.es, validant par leurs luttes la poursuite indéfinie de la croissance et du consumérisme, d'où leur refus fréquent de les soutenir, comme dans le cas des mouvements en France contre les réformes des retraites. Les collapsologues font bien référence aux inégalités, notamment pour citer des travaux, comme le modèle Handy [31], établissant un lien d'inégalités et fragilité systémique des sociétés [32]. Mais, d'une part, la caractérisation des inégalités reste très vague, et, d'autre part, elle n'empêche pas l'affirmation récurrente : « Nous sommes tous dans le même bateau », rejoignant en cela de fait le discours néolibéral (on notera au passage la réponse de Daniel Tanuro : « nous sommes sur le même océan, oui, mais pas dans le même bateau ! » [33]).

De la même façon, sont dans les deux cas totalement ignorés les acquis du salariat, les services publics, la protection sociale. Ce n'est pas étonnant : l'alternative réside en effet dans la valorisation des petites communautés traditionnelles et la revendication sinon du repli, du moins du « pas-de-côté ». Le mot d'ordre de « sortir de l'économie » revendiqué par la décroissance trouve ici des formulations renouvelées. Même disqualification pour la question du plein-emploi : pour la décroissance, parce que les auteurs sont pour beaucoup adeptes des théories de la « fin du travail » et des propositions de revenu universel [34] ; pour les collapsologues, parce que la perspective de l'effondrement semble impliquer que le problème ne se posera plus jamais en ces termes, dans la mesure où l'humanité est déjà au-delà. De ce fait, on arrive dans les deux cas à des approches qui se maintiennent obstinément à l'écart de ce qui constitue les préoccupations de la majorité des catégories de population qui luttent : salarié.es, chômeur/ses, paysan.nes, mouvements sociaux et bien sûr *a fortiori* syndicats.

Sur les plans anthropologique et philosophique, ces positionnements renvoient à un rejet commun - et explicite - de la « modernité » et du « progrès ». Il faut ici apporter des précisions. Pour les collapsologues la signification attribuée à ces deux notions est assez sommaire : elle renvoie principalement au développement technologique, considéré comme forcément aliénant, « progrès » étant assimilé à progrès technique. Si cette assimilation est également omniprésente dans le courant de la décroissance, le refus va plus loin : il y a bien un rejet de la modernité et du progrès au sens des Lumières, fondant un projet de connaissance voire de transformation du monde émancipé des appartenances traditionnelles et des déterminations métaphysiques. Mais on verra plus bas que l'évolution des collapsologues dans leur ouvrage le plus récent va dans cette direction.

Dans les deux cas, l'essentiel des transformations jugées nécessaires se situent principalement au niveau des représentations, ce qui dessine une nouvelle forme d'idéalisme. Serge Latouche appelle à « *décoloniser l'imaginaire* » [35]. Pablo Servigne et Rafaël Stevens écrivent : « Presque tout se jouera sur

le terrain de l'imaginaire et des représentations du monde. » [36]

Tout cela explique la tonalité fataliste (que Daniel Tanuro qualifie chez les collapsologues de « résignation endeuillée ») et l'indifférence au combat social et politique qui se rencontre dans ces deux courants de pensée. François Partant écrit en 1982 : « Il n'existe aucune possibilité de la (l'organisation politique et sociale du monde) transformer, aucune force sociale capable de le faire, aucun schéma politique permettant d'y songer. [37] »

Un statut scientifique et épistémologique douteux

On l'a vu, les inventeurs de la collapsologie la présentent comme une « nouvelle science », à la croisée de diverses disciplines. Cette affirmation invite à s'interroger sur ses fondements épistémologiques et scientifiques, sur son apport en termes de connaissances et sur sa cohérence. Plusieurs chercheur.es formulent sur ces plans un diagnostic critique, pour des raisons qui tiennent à la fois aux limites méthodologiques et épistémologiques de la démarche, et à la fragilité des fondements scientifiques dont elle se réclame.

On relève dans la démarche de Pablo Servigne et de ses co-auteurs des partis pris qui présentent un apport heuristique certain. Il en est ainsi de l'approche systémique, qui met l'accent sur les interactions et les interdépendances dynamiques des crises, failles, dysfonctionnements opérant à différents niveaux (économique et financier, sociopolitique, culturel, écologique), et sur les irréversibilités et les basculements potentiels qui en résultent. L'approche interdisciplinaire apparaît découler logiquement de cette hypothèse centrale. Elle a le mérite de permettre d'appréhender des phénomènes inédits laissés dans l'ombre par le cloisonnement souvent excessif des disciplines. C'est particulièrement important pour les économistes hétérodoxes qui s'efforcent de battre en brèche l'isolement que les économistes dominants tentent d'imposer à la discipline, tant par rapport aux sciences humaines que par rapport à la prise en compte des contraintes écologiques, isolement qui les empêcher d'appréhender la réalité des crises actuelles.

Cependant, si on s'interroge sur le protocole de recherche et la méthodologie à l'œuvre, on constate que le résultat n'est pas au rendez-vous des intentions affichées. En effet, on rappellera que la démarche revendiquée consiste à s'appuyer « sur les deux modes cognitifs que sont la raison et l'intuition, et sur des travaux scientifiques reconnus. » Ce programme pose deux problèmes sur le plan de la démarche scientifique. D'une part, on constatera que l'« intuition » prend une place démesurée par rapport à la « raison » : elle va de fait combler toutes les lacunes de l'analyse, dès lors que celle-ci se heurte à l'absence de logique du raisonnement (les affirmations contradictoires et les approximations sont nombreuses) ou à l'absence de validation empirique.

Mais surtout il s'avère que les travaux présentés consistent avant tout en une compilation, un commentaire de travaux existant déjà dans différentes disciplines. On n'y trouve pas d'étude originale d'un aspect du problème. L'apport revendiqué par Servigne et ses co-auteurs consiste précisément dans cette compilation, censée apporter un nouvel éclairage à la trajectoire en cours. Cela ne constituerait pas un problème en soi si l'étiquette de science à part entière n'était pas largement diffusée par les commentaires médiatiques [38], et si l'ambiguïté sur le statut du discours n'était pas entretenue par les collapsologues eux-mêmes.

Enfin se pose le problème de la façon dont la rencontre des différentes disciplines est organisée : on assiste plutôt à un inventaire hétéroclite, mélangeant différents registres de réflexion, de tous les résultats allant dans le sens souhaité par les auteurs, qui piochent ici et là sans approfondir - avec souvent une confusion récurrente entre corrélation et causalité -, plutôt qu'à une interdisciplinarité construite, où le statut et la place des différentes hypothèses et notions seraient explicités. « Si les auteurs souhaitent qu'elle [la collapsologie naissante] devienne « transdisciplinaire », ce

caractère reste à construire. Car à part le terme d'effondrement, on ne comprend pas, jusqu'ici, quel paradigme, quels fondements communs rapprochent les sujets énumérés. » [39], en l'absence de cadre de référence méthodologique explicité.

Jérémie Cravatte comme Régis Meyran notent ainsi le caractère fourre-tout de l'analyse : « Qu'est-ce qui est en train de s'effondrer selon les collapsos ? Les écosystèmes, le capitalisme, la finance, l'économie, la « modernité », la 'culture occidentale', la société, les repères, la « complexité », la démocratie libérale, l'État, la légitimité de l'État, les services publics… ? Il s'agit en fait indistinctement d'un peu tout cela à la fois dans la notion d'« effondrement » [40].

On relèvera deux exemples particulièrement significatifs de cette confusion, sur deux plans différents ; d'une part, comme le note Jean-Baptiste Fressoz, « le discours actuel de l'effondrement mélange deux choses : la perturbation du système Terre et la sixième extinction, qui sont avérées, et l'épuisement des ressources fossiles qui est sans cesse repoussé à plus tard. Le problème est que ces deux phénomènes jouent à des échelles temporelles très différentes : selon les climatologues, pour ne pas dépasser + 2 °C en 2100, il faudrait laisser sous le sol les deux tiers des réserves de pétrole, de gaz et de charbon économiquement exploitables. Dit autrement, le capitalisme fossile se porte à merveille, il est dans la force de l'âge, son effondrement est peu probable, et c'est bien là le tragique de la situation. ». Pourtant, Pablo Servigne et Gauthier Chapelle consacrent de nombreuses pages au début du premier ouvrage au pic pétrolier, catalogué dans les « *limites infranchissables* », mais dont ils finissent par évoquer quelques chapitres plus tard, se référant à David Holmgren (un des inventeurs de la permaculture), l'éventualité qu'il risque en fait d'intervenir trop tard par rapport à la catastrophe climatique en marche…. [41]

D'autre part, les deux mécanismes dominants censés être à l'origine du basculement sont le système-dette en interaction avec la catastrophe écologique. Cette confusion majeure est ainsi critiquée par Daniel Tanuro : « Or, on ne peut pas mélanger ainsi les pommes des combustibles fossiles et les poires de la dette ! Les entreprises fossiles et leurs actionnaires ne veulent pas arrêter d'exploiter les stocks fossiles parce que cela ferait éclater une bulle financière, OK. Mais cette bulle est composée de capitaux fictifs. C'est le produit de la spéculation. Cela n'a rien à voir avec le monde physique. Aucune loi naturelle ne dit que la facture de l'éclatement de la bulle de carbone doit être payée par le reste de la société. Aucune loi naturelle ne dit donc que cet éclatement doit faire s'effondrer la population mondiale. Aucune loi naturelle ne dit non plus que la seule manière d'échapper à cette menace est de 'faire son deuil' et de se retirer à la campagne pour fonder de petites communautés résilientes (des expériences intéressantes par ailleurs, ce n'est pas le débat). Que les actionnaires paient les frais de leur gabegie, et le problème de la dette sera résolu. »

En réalité, cette confusion renvoie à une tendance plus générale à la naturalisation des phénomènes sociaux, pointée et critiquée notamment par Élisabeth Lagasse, sociologue à l'Université de Louvain, qui observe que :

« Ce faisant, ils effectuent un glissement entre les sciences naturelles et les sciences sociales, en étudiant la société comme un « écosystème », et en déduisant de données « physiques », un effondrement social. Cette idée qu'il existerait des déterminismes sociaux découlant de lois de la nature porte un nom : le positivisme » [42]. Si Pablo Servigne et ses coauteurs, bien qu'ayant recours, on l'a vu, à tout un panel de disciplines, ont néanmoins tendance à accorder une place plus grande aux « sciences dures » ou aux sciences de la nature et aux recherches d'« ingénieurs » qu'aux sciences sociales, comme le relève Régis Meyran. Leur traitement de ces dernières traduit de fait une assez grande ignorance de leur méthodologie et de leur histoire. Ils n'hésitent donc pas à transposer des raisonnements à l'œuvre dans les sciences de la nature au fonctionnement des sociétés humaines et des économies. « À un niveau global, le système économique mondial et le système-Terre sont deux systèmes complexes soumis aux mêmes dynamiques non linéaires et contenant aussi des points de basculement [43] ». C'est ainsi que la financiarisation des économies ou la mondialisation apparaissent au

pire comme inexpliquées, au mieux comme des phénomènes naturels tombant en quelque sorte du ciel, au même titre que les évolutions climatiques ou les accidents météorologiques – encore que pour ces derniers les collapsologues leur attribuent une origine anthropique.... Exit donc les choix politiques, les rapports sociaux et les stratégies des classes dominantes qui conduisent à ces évolutions.

De façon homothétique à cette approche au niveau de l'ensemble de la société, le cheminement censé suivre la prise de conscience de la probabilité de l'effondrement est assimilé, pour les individus, à un « travail de deuil », « deuil d'une vision de l'avenir », comparable à celui qui est considéré comme devant suivre, dans certains schémas cliniques, l'annonce d'une maladie incurable (en l'occurrence la maladie de Huntington) [44]. Le déni est par exemple considéré comme la première étape, qui doit être dépassée. À aucun moment il n'est question des déterminants socio-politiques des prises de conscience collectives ou de leur absence. Cette vision est cohérente avec ce que Régis Meyran qualifie de « vision organiciste de la société », consistant à comparer son fonctionnement avec celui d'un organisme vivant. « Plus ces systèmes sont complexes, plus chaque organe devient vital pour l'ensemble de l'organisme. À l'échelle du monde, donc, tous les secteurs et toutes les régions de notre civilisation globalisée sont devenus interdépendants au point de ne pas souffrir d'un effondrement sans provoquer le vacillement de l'ensemble du métaorganisme. [45] » De la même façon, dans leur deuxième ouvrage, *L'entraide, l'autre loi de la jungle* [46], les collapsologues défendent l'idée que la solidarité, la coopération et l'entraide ont plus de probabilité de survenir entre les êtres humains en cas de catastrophe, que la guerre de tous contre tous, que tant le sens commun que les ouvrages de science-fiction imaginent. Or, ils étayent cette thèse sur ce qui se passe dans le règne animal, voire végétal, la référence à une « *autre loi de la jungle* » n'étant pas seulement une métaphore. L'argumentation renvoie avant tout à l'efficacité supérieure de l'entraide (par rapport à la compétition) dans l'évolution biologique. [47]

Par ailleurs, plusieurs des filiations scientifiques dont se réclame la collapsologie sont erronées. On donnera trois exemples. Le premier relève de l'histoire et de l'archéologie : il s'agit de la référence, centrale dans les écrits de Pablo Servigne et de ses co-auteurs, aux écrits de Jared Diamond et notamment à son best-seller cité plus haut, *Effondrement ...* Les collapsologues évoquent comme exemple d'effondrement l'extinction de plusieurs civilisations et empires du passé, comme l'empire romain, tout en expliquant qu'à la différence de ces exemples du passé, la mondialisation aujourd'hui confère aux menaces et aux éléments de fragilité une ampleur et un degré jusqu'alors inconnus. Mais la particularité de certains des exemples traités par Jared Diamond, l'extinction de la civilisation maya et surtout de la civilisation de Rapa-Nui, sur l'île de Pâques, lui permet, en empruntant le paradigme d'écocide développé par l'auteur, d'introduire la dimension écologique : ces civilisations sont censées s'être effondrées parce qu'elles ont associé un surpeuplement avec une surexploitation des ressources naturelles – lié notamment dans le cas de Pâques à la construction des statues – et d'aveuglement des élites, toutes caractéristiques qu'ils pensent retrouver dans les sociétés contemporaines. Or, tous les résultats des recherches archéologiques et historiques sur ces sujets contredisent aujourd'hui la thèse de Jared Diamond : celles-ci réfutent tant la thèse du surpeuplement que celle de l'effondrement endogène dû à une pression excessive sur l'environnement, pour privilégier l'effet de maladies et de massacres provenant d'invasions extérieures. [48]

Le deuxième exemple de reprise de thèses douteuses concerne l'économie et en particulier la monnaie. Les auteurs, qui ne sont pas économistes, ne s'appuient sur aucun des travaux d'économistes critiques, que ce soit dans la sphère francophone ou ailleurs, qui auraient pourtant été susceptibles d'étayer leur tentative d'approche systémique et leur prise en compte de mécanismes irréversibles, et en particulier très peu les travaux et les débats de l'économie écologique [49] mettant en avant la notion de soutenabilité forte en récusant les approches marchandes. On a vu qu'ils reprennent sans sourciller les catégories de l'économie dominante

néoclassique, qui pour eux constituent l'« économie ». Pablo Servigne affirme sans sourciller, en réponse à une question sur l'économie : « La mythologie de l'*homo œconomicus*, rationnel et égoïste est complètement ringarde, elle ne tient plus debout. De grands chercheurs, dont plusieurs 'prix Nobel' l'ont déjà montré. Mais ce qui est perturbant, c'est qu'on continue à y croire… Les économistes (sic) sont dans leur bac à sable, entre eux » [50]…Fermez le ban ! Cela les conduit à utiliser sans états d'âme la notion de facteurs de production dans le cadre d'une fonction de type néoclassique, reproduisant l'occultation du rôle du travail qui est le propre de cette approche. Ces biais se retrouvent dans leur conception de la monnaie qui, comme l'explique Jean-Marie Harribey, n'est rien d'autre que l'approche quantitativiste et monétariste : dans l'ignorance de tous les acquis de la théorie monétaire depuis Keynes, la monnaie n'est pas pour eux une institution sociale inhérente au fonctionnement du capitalisme, mais un instrument technique servant à faciliter des transactions marchandes assimilables sur le fond au troc. Dès lors les références récurrentes au système-dette ne sont rien d'autre qu'une déploration de la tendance du « système » à consentir des crédits excessifs en dehors de l'économie réelle – comme si ce n'était pas précisément le rôle des banques d'anticiper la création d'un surplus par la création monétaire [51].

Le troisième exemple de base théorique fragile se trouve du côté de la démographie : à rebours de tous les travaux des démographes pour qui une stabilisation de la population mondiale autour de 9 milliards en 2050 est le scénario qui fait consensus, les collapsologues affirment qu'on ne peut rien prévoir : le scénario de l'explosion démographique leur paraît aussi probable que celui d'un effondrement (sans que les mécanismes en soient explicités) ; à rebours de tous les travaux sur les interactions dynamiques entre systèmes sociaux et productifs et régimes démographiques depuis Esther Boserup [52], ils n'hésitent pas à entonner des accents malthusiens ou néo-malthusiens selon lesquels la pression démographique en tant que telle serait le problème numéro un de la planète, reprenant ainsi le schéma explicatif de Jared Diamond, et occultant tous les facteurs explicatifs d'ordre social et économique, comme les inégalités foncières, les dynamiques d'urbanisation, et plus généralement les inégalités économiques et sociales pourtant convoquées par ailleurs, mais sans en tirer les conséquences. En termes de perspectives, si Pablo Servigne reconnaît qu'une politique démographique autoritaire n'est pas souhaitable en termes démocratiques et paraît peu tenable, il hésite cependant à l'exclure totalement du champ des possibles.

Le projet politique et le modèle de société sous-jacent : une pente réactionnaire

Dans la mesure où toute la première partie de « Collapsologie… » est consacrée à un état des lieux, un certain nombre de constats peuvent rencontrer un large accord. Jérémie Cravatte recense ainsi « la 6e extinction de masse, grande accélération, le dépassement de limites, l'existence de boucles de rétroaction, l'actualité de la question du caractère habitable planète à court terme, et plus globalement la possibilité d'un basculement écologique avec un caractère irréversible ». Daniel Tanuro va un peu plus loin en avançant que sur le plan du constat, la démarche des collapsologues peut présenter un grand nombre de points communs avec celle de l'écosocialisme, dont il se réclame.

Faut-il dès lors considérer que c'est seulement dès qu'on s'éloigne du constat pour aborder les perspectives et le projet politique que la démarche des collapsologues pose problème ? Sans doute pas, car le constat lui-même pâtit d'un défaut majeur : il réussit l'exploit de recenser tous ces mécanismes systémiques qui peuvent paraître faire consensus, sans jamais ou presque caractériser ce système ni parler de capitalisme.

Dans le premier ouvrage, le terme n'apparaît pour la première fois qu'à la page 176, et, sur près de 400 pages, il est cité deux fois, dont la seconde dans le cadre d'une citation de Thomas Piketty… *A fortiori*, les transformations du capitalisme dans l'histoire, les spécificités de l'étape néolibérale, la façon dont

les modalités de l'accumulation du capital accélèrent la dégradation de l'environnement, ne sont jamais envisagés. Ce qui explique que tout est finalement ramené à un déterminisme technologique – pendant logique de la naturalisation des rapports sociaux – derrière le terme de « civilisation thermo-industrielle ».

Les auteurs se situent sans vraiment étayer leur positions dans les débats éminemment complexes sur la notion d'anthropocène qui mobilise une partie de la communauté scientifique depuis le début des années 2000 – l'idée que les activités humaines ont généré par leur impact sur la planète une nouvelle époque géologique [53], et sans prendre en compte le fait que cette catégorie même est discutée par tous ceux qui adoptent plutôt un système explicatif en termes de capitalocène – l'idée que c'est plutôt le système capitaliste en tant que tel qui est responsable de ces changements.

À une question posée sur cette absence dans un entretien pour la revue *Contretemps*, Pablo Servigne répond : « On a voulu faire un livre qui se concentre le plus possible sur les faits. Pour moi on peut distinguer trois étapes : les causes, la situation et ce que l'on propose de faire. Concernant les causes, chacun a sa théorie et ça se chamaille tout de suite. » Il revendique donc l'approche « la plus neutre possible, et ajoute que cette absence de parti pris leur a donné l'occasion d'être cités ou invités par des milieux très différents : « des prêtres catholiques, des militaires… le MEDEF Belge et suisse »… [54]

Si l'effondrement est certain ou en tout cas plus que probable, que faire en effet ? Daniel Tanuro pointe l'alternative suivante : si le véhicule fonce dans le mur, faut-il arrêter le train ou sauter du train en marche ? Arrêter le train supposerait de croire à des marges de manœuvre, malgré toutes les accélérations diagnostiquées. Celles-ci pourraient relever du jeu des différentes catégories d'acteurs, ouvrant, comme l'avance Élisabeth Lagasse, le champ des possibles – par exemple la transformation des systèmes agricoles –. Elles pourraient résulter soit de choix politiques sur les plans de l'énergie, de l'industrie, de l'urbanisme, de l'emploi [55], soit de luttes sociales à même de ralentir, de freiner, voire d'inverser la dynamique de rétractation des démocraties, de surexploitation croissante de la nature et du travail, et d'explosion des inégalités.

Or, les collapsologues ne pensent rien de tout cela possible. Ils considèrent, d'un revers de la main pour ainsi dire, que les énergies renouvelables sont un leurre [56], dans la mesure où leur rendement serait insuffisant par rapport aux besoins actuels et où leur mise en œuvre serait elle-même coûteuse en énergie non renouvelables et en métaux rares – ignorant de fait tous les scénarios et expertises à ce sujet comme le scénario Négawatt. Ils ignorent les recherches et toutes les expériences autour de l'agroécologie, y compris dans les pays du Sud. Ils sont indifférents, on l'a vu, aux luttes sociales du salariat au sens large. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que la seule perspective mise en avant, que ce soit à la fin du premier opus, et de façon différente tout au long du deuxième et du troisième, soit de sauter du train en marche et, pour anticiper le collapse avec son cortège de pénuries, de se « débrancher » pour construire des « petites communautés résilientes ».

Ils ne résolvent pas leurs propres contradictions : ils admettent que la question de la démocratie est centrale, mais n'excluent pas que les basculements entraînés par l'effondrement nécessitent des mesures impopulaires – et n'écartent pas complètement on l'a vu des politiques de restrictions des naissances ; ils ne voient de salut que dans un archipel de petites communautés et dans les évolutions individuelles, (on pourrait même dire les conversions individuelles), en occultant totalement la question des infrastructures, des investissements nécessaires, de l'école, de la santé, mais reconnaissent en même temps que la question des politiques macroéconomiques et du cadre productif d'ensemble ne peut pas être esquivée – sans pour autant la traiter !

Par ailleurs, si *Une autre fin du monde est possible* [57], le troisième ouvrage, se donne, comme le deuxième, pour objectif de répondre aux réactions et à certaines critiques, et de rassurer ceux/celles que la lecture du premier auraient plongé dans la sidération ou le choc, en leur offrant en apparence des perspectives positives et une autre attitude que

le fatalisme. On peut penser qu'en réalité certaines dérives le conduisent à faire l'inverse, en confirmant des pentes idéologiques déjà présentes auparavant et assez dangereuses ; raison pour laquelle Daniel Tanuro parle de « *plongée dans la régression archaïque* ». En effet, dans la mesure où les auteurs non seulement quittent le terrain du diagnostic avec ses dimensions techniques pour s'aventurer dans ce qu'ils appellent la « collapsosophie », c'est-à-dire une philosophie de l'effondrement, la dimension normative devient centrale.

En premier lieu, on citera la charge de Daniel Tanuro contre l'importance accrue de références du côté de la philosophie et de la psychologie pour le moins problématiques : « Dans Une autre fin du monde, les collapsologues ne se contentent pas de retomber dans l'ornière psychologisante et fataliste de leur premier ouvrage : ils creusent cette ornière si profondément qu'ils glissent dans une caverne. Une caverne archaïque où ils nous invitent à les rejoindre pour nous 'ré-ensauvager' en 'dansant avec nos ombres', afin de 'vivre avec tous les aspects de nos vies qui nous semblent inacceptables'. Il ne s'agit plus simplement de 'faire le deuil' mais de 'renouer avec nos racines profondes'. Celles-ci ne sont autres que 'les archétypes au sens défini par Jung, à savoir des symboles primitifs, universels, appartenant à l'inconscient collectif, une forme de représentations préétablies (sic) qui structurent la psyché'. Or la proximité avec le nazisme de Jung, devenu dans ce troisième opus une référence centrale des auteurs en particulier dans la troisième partie, et *a fortiori* de Mircea Eliade, autre auteur cité, est avérée [58].

En termes de modèle de société, les auteurs prennent soin dans ce troisième ouvrage de se démarquer des survivalistes sur le modèle américain, comprenant sans doute que ce modèle (avec bunker, armes et religion) est inaudible en France, et par ailleurs incompatible avec le paradigme de l'entraide et de la coopération promu dans *L'entraide…* Ils y opposent donc comme dans le premier la création de petites communautés autosuffisantes en énergie et en nourriture, sur le modèle de la ZAD, déjà mis en avant dans *Collapsologie…* « Mieux vaut donc peut-être faire partie d'une des petites communautés encore soudées dans lesquelles la confiance et l'entraide sont des valeurs cardinales. [59] » Certes ces utopies peuvent faire écho à de multiples expériences de relocalisation, circuits courts, alternatives au modèle marchand qui se développent un peu partout, en ville comme à la campagne, et dont la crise sanitaire a souvent montré l'importance. Mais telles qu'elles sont présentées par les collapsologues, on bute sur l'occultation de la nécessaire existence d'un cadre global où elles prennent place (Quelle école ? Quel système de santé ? Quel réseau de transport ?).

Par ailleurs, tout n'est pas collectif dans les perspectives esquissées. Ce troisième ouvrage insiste de façon récurrente sur des démarches individuelles. Sont citées des pratiques pour le moins inquiétantes. En effet les auteurs, s'ils font référence à des écrits écoféministes – mais uniquement dans la version essentialiste de ce courant – relatent leur expérience de stages (apparemment assez proches de stages de survie ou d'initiation) au sein d'un groupe d'hommes fondé par un psychiatre d'inspiration jungienne aux États-Unis, le *ManKind project*, ayant pour objectif de permettre aux hommes, en réponse au féminisme, de retrouver leur vraie nature, regroupement qu'on ne peut caractériser autrement que comme masculiniste ! Le survivalisme, sorti par la fenêtre, rentre ainsi par la porte. Parallèlement, les auteurs reviennent sur le « processus de deuil » évoqué dans le premier ouvrage, et parlent de « transition intérieure ». Ils préconisent toujours d'atteindre « l'étape de l'acceptation de l'effondrement », ajoutant que cette acceptation est « le prérequis pour repenser radicalement la politique ». Cette transition intérieure peut même prendre la forme de « la spiritualité », voire de la religion. La régression est effectivement d'ampleur.

Conclusion

La crise sanitaire, débouchant sur une crise économique et sociale dramatique, et probablement sur une multitude de crises politiques, paraît avoir non pas deux mais trois débouchés possibles pour le « monde d'après » : le premier se profile déjà largement. C'est ce qu'organisent les gouvernements

et les classes dominantes des grands pays industrialisés, mais aussi des grands pays en développement comme le Brésil ou le Chili : un approfondissement et une accélération des réformes néolibérales, des processus de privatisation et de déréglementation des marchés, de mise en coupe réglée des services publics et des systèmes de protection sociale, d'aggravation de l'exploitation du travail et du pillage de la planète. En France, E. Macron et son gouvernement inscrivent à leur agenda la poursuite et le renforcement des politiques de l'offre, le démantèlement de l'éducation nationale et de la santé publique, la mise au rencart des timides réglementations écologiques existantes.

Face à cela se profile un double mouvement : d'une part une convergence, encore balbutiante, pour dessiner le « monde d'après » sur des bases de solidarité, de coopération, d'une véritable transition écologique. On peut citer pour ne parler que de la France, dans une société encore imprégnée de la longue lutte de l'automne contre la réforme des retraites, l'appel « Plus jamais ça, signons pour le jour d'après » [60], rassemblant de multiples organisations, associations et syndicats ; les luttes de résistance aux licenciements dans plusieurs entreprises, de défenses des hôpitaux de proximité, de résistance aux réformes néolibérales de l'école. Et par ailleurs, souvent de façon peu visible, ce que la crise et le confinement ont suscité comme réactions de solidarité et de coopération au niveau local, parfois limitées au voisinage, parfois plus larges ; le succès accru des circuits courts, etc.

Mais en arrière-plan peut se profiler une troisième voie qui dans un contexte de brouillage des repères, pourrait pour certain.es être confondue avec la précédente, alors qu'elle est en réalité tout à fait compatible avec la première : l'omniprésence du thème de la résilience pourrait conduire, comme le montrent nombre de témoignages de « collapsonautes » ayant changé leur mode de vie, à privilégier l'attention à sa famille ou à sa communauté immédiate, au détriment d'une solidarité plus large ; on sait déjà que le confinement a souvent conduit à une alourdissement considérable des tâches ménagères et parentales des femmes dans le cadre de la famille, l'horizon de l'autonomie du travail salarié hors de la maison disparaissant, et la division traditionnelle des tâches tendant à se renforcer, y compris avec le retour à des formes de tâches traditionnelles disparues avec la société industrielle. L'idée d'un « choc » conduisant à une remise en cause brutale au niveau individuel de l'échelle des valeurs et des modes de vie n'est pas sans faire penser à la « stratégie du choc » des politiques néolibérales, diagnostiquée par Naomi Klein. De même, l'analogie avec la conversion religieuse (le terme de « renaissance » revient souvent) ne doit pas être sous-estimée. Le danger peut paraître marginal mais il est bien présent, et ne peut que converger avec les dégâts des politiques néolibérales.

Ce texte est publié simultanément dans Recherches internationales, n° 119, juillet-août-septembre 2020, avec l'accord de cette revue.

Notes

[1] Un « processus irréversible à l'issue duquel les besoins de base (eau, alimentation, logement, etc.) ne seront plus fournis à une majorité de la population par des services encadrés par la loi ».

[2] On citera notamment Renaud Duterme, Patrick Viveret, Pablo Servigne, *De quoi l'effondrement est-il le nom ? La fragmentation du monde,* Utopia, 2016 ; Julien Wosnitza, *Pourquoi tout va s'effondrer,* Les liens qui libèrent, 2014 ; Laurent Testo, Laurent Aillet, Collectif, *Collapsus : Changer ou disparaître ? Le vrai bilan sur notre planète,* Albin Michel, 2020.

[3] Jared Diamond, Collapse *: How Societies Choose to Fail or Survive*, Penguin Books, New York, 2005.

[4] Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Collapsologie : Comment tout peut s'effondrer*, 2015, p. 25.

[5] Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Collapsologie : Comment tout peut s'effondrer*, 2015, p. 323.

[6] Pablo Servigne Raphaël Stevens esquissent d'ailleurs une typologie des différents types d'intérêt ou d'engagement à la fin du premier ouvrage.

[7] Co-fondateur du forum « la Collapso Heureuse » et co-directeur de l' « Observatoire des vécus du collapse ».

[8] *Le Monde*, « Le succès inattendu des théories de l'effondrement », 5-02-2019.

[9] Daniel Tanuro, « L'effondrement des sociétés humaines est-il inévitable ? Un regard critique sur la collapsologie », *Contretemps, revue de critique communiste,* juin 2018 ; « La plongée des 'collapsologues' dans la régression archaïque », *Contretemps, revue de critique communiste*, mars 2019 ;, « Crise socio-écologique : Pablo Servigne et Rafaël Stevens, ou l'effondrement dans la joie », *À l'encontre*, La Brèche, 30 avril 2018 ; , Trop tard pour être pessimistes ! Écosocialisme ou effondrement, Paris, Textuel, 2020.

[10] Jean-Marie Harribey, *Le trou noir du capitalisme, Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Le Bord de l'eau, 2020.

[11] Régis Meyran, « La collapsologie : science ou stratégie politique ? » *Alternatives économiques,* 07/01/2019.

[12] Élisabeth Lagasse, « Contre l'effondrement, pour une pensée radicale des mondes possibles », *Contretemps, revue de critique communiste*, juillet 2018.

[13] Jean-Baptiste Fressoz, « La collapsologie : un discours réactionnaire ? », *Libération,* 7 novembre 2018.

[14] Jérémie Cravatte (CADTM), « L'effondrement, parlons en....Les limites de la collapsologie », étude 2019 http://www.barricade.be/publications/analyses-etudes/effondrement-parlons-limites-collapsologie et « Dépasser les limites de la collapsologie » décembre 2019.

[15] Nicholas Georgescu-Roegen, 1971, *The Entropy Law and the Economic Process*. 1971, Traduction du chapitre 1 en français dans *La décroissance - Entropie - Écologie - Économie*, éd. 2006, ch. I, p. 63-84.

[16] Régis Meyran recense également le rapport de la Bundeswehr (2010), le rapport Rocard, Bourg et Augagneur (2011), le rapport Paul et Anne Ehrilch (2013).

[17] Cf. sur ces aspects Stéphanie Treillet, « Misère de l'antidéveloppement », *Recherches internationales* n° 72, 2 - 2004, pp. 111-135, « L'impasse de l'anti-développement », *in* Elsa Lafaye de Micheaux, Eric Mulot, Pépita Ould-Ahmed, *Institutions et développement : La fabrique institutionnelle et politique des trajectoires de développement,* Presses Universitaires de Rennes, 2007, et Cyril Di Méo, *La face cachée de la décroissance*. *La décroissance : une réelle solution face à la crise écologique ?,* L'Harmattan, 2006.

[18] Ivan Illich, *Libérer l'avenir*, 1971, Seuil ; « La critique du développement en 1969 », *L'Écologiste*, n° 6, 2001.

[19] François Partant, *La fin du développement, naissance d'une alternative ?* (1982, réédition 1997).

[20] Serge Latouche, Faut-il refuser le développement ?, Paris, PUF, 1986 ; L'Occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, Paris, La Découverte, 1989 (réimpr. 2005) ; Survivre au développement : De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative, Paris, Mille et Une Nuits, 2004 « Et la décroissance sauvera le Sud », *Le Monde diplomatique,* novembre 2004 (liste non exhaustive).

[21] Gilbert Rist, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Science Po, 2013.

[22] Majid Rahnema, The Post-Development Reader, compiled and introduced by Majid Rahnema with Victoria Bawtree, Zed Books, 1997, coécrit avec Victoria Bawtree, (fr) Quand la misère chasse la pauvreté, Fayard/Actes Sud, 2003.

[23] Serge Latouche, « Et la décroissance sauvera le Sud… », *Le Monde diplomatique*, novembre 2004.

[24] « Effondrement ou autre futur ? », Entretien avec Pablo Servigne, *Contretemps, revue de critique communiste,* mars 2018,.

[25] Serge Latouche, « L'imposture du développement durable ou les habits neufs du développement », *Mondes en développement* 2003/1, no 121, pp. 23 à 30.

[26] Dennis Meadows, « Il est trop tard pour le développement durable », *in* Agnès Sinaï (dir.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène*, Les Presses de Sciences-Po, « Nouveaux Débats », 2013, p. 195-210, cité in Pablo Servigne et Raphaël Stevens op. cit., p. 226.

[27] Serge Latouche répond ainsi à Christian Comeliau : « *"Les maux du monde actuel, écrit Comeliau, sont dramatiques et nul n'est autorisé à les ignorer". Certes, mais ces maux, quels sont-ils ? Sont-ils les mêmes pour nous et pour le paysan africain, l'imam yéménite, le coolie chinois ou le guerrier papou ? Là où nous décodons "pauvreté matérielle" à partir de notre grille de lecture économique, le second verra la marque indubitable de la sorcellerie, le troisième le triste spectacle de l'impureté rituelle, le quatrième un dérèglement du ciel et le cinquième un problème avec les ancêtres décédés ». [Serge Latouche, « Il faut jeter le bébé plutôt que l'eau du bain* », *in* Christian Comeliau (sous la direction de), « Brouillons pour l'avenir, Contributions au débat sur les alternatives », *op. cit.*, p. 131].

[28] Pablo Servigne et Rafaël Stevens, *op. cit.* p 252.

[29] Jean-Baptiste Fressoz, *op. cit.*

[30] Michel Husson, *Un pur capitalisme*, Éditions page deux, 2008.

[31] Safa Motesharrei *et al*., « Human and nature dynamics (HANDY) : Modeling inequality and use of resources in the collapse or sustainability of societies », *Ecological Economics*, vol. 101, 2014, p. 90102.

[32] Pablo Servigne et Rafaël Stevens, *op. cit.* p 209. Cf. aussi Pablo Servigne et Rafaël Stevens, « Les inégalités, un facteur d'effondrement », *Etopia*, 2014. (Chapitre 8, section « Un modèle original : HANDY »).

[33] Entretien, Pascale Monnier, « Crise climatique, collapsologie.... L'ingénieur agronome Daniel Tanuro refuse de se résigner », 4 novembre 2019.

[34] Cf. pour une critique détaillée, Jean-Marie Harribey, Christiane Marty(coord.), *Faut-il un revenu universel ?* Économistes atterrés, Fondation Copernic, Les Éditions de l'Atelier, 2017.

[35] Serge Latouche, *Décoloniser l'imaginaire - La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Parangon, 2011.

[36] Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *op. cit.,* p 277.

[37] François Partant, op. cit., p. 17.

[38] *Le Monde* (14 janvier 2018) évoque la naissance d'une « *nouvelle science interdisciplinaire* »...

[39] Jacques Igalens, « La Collapsologie est-elle une science ? », *The Conversation,* 23 novembre 2017.

[40] Jérémie Cravatte, *op. cit.* p. 13. Cf. aussi régis Meyran, *op. cit.*

[41] Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *op. cit*., p 109.

[42] Elisabeth Lagasse, *op. cit.*

[43] Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *op. cit.,* p 91.

[44] Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, 2018.

[45] Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *op. cit.,* p 108.

[46] Pablo Servigne et Gauthier Chapelle, *L'entraide, l'autre loi de la jungle*, 2017.

[47] Pablo Servigne, « La loi du plus fort est un mythe », entretien, *Alternatives économiques*, 26-12-2017.

[48] Patricia A. Mc Anany et Norman Yoffee (dir.) *Questioning Collapse. Human resilience, ecological vulnerability and the aftermath of empire*, Cambridge University Press, 2010. Cf. également Daniel Tanuro, « L'inquiétante pensée du mentor écologiste, de Nicolas Sarkozy », *Le Monde Diplomatique*, décembre 2007 ; le débat sur cet article ; La fausse métaphore de l'île de Pâques, ; *Questioning Collapse : des historiens et des anthropologues réfutent la thèse de l'écocide* ; *La réhabilitation du peuple Rapa Nui, martyr du colonialism*e.

[49] Cf. entre autres Ali Douai et Gaël Plumecocq, *L'économie écologique*, Repères, La Découverte, 2017 ; Jean-Marie Harribey, « L'économie écologique tiraillée de tous côtés », *Contretemps*, 8 septembre 2017.

[50] Pablo Servigne, « La loi du plus fort est un mythe », *op. cit*.

[51] Voir Les Économistes atterrés [2018], *La monnaie, un enjeu politique*, Paris, Seuil.

Jean-Marie Harribey, *Le trou noir du capitalisme, op. cit*.

[52] Esther Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth. The Economics of Agriculture under Population Pressure.* 124 pp. London and New York 1965, titre français *Évolution agraire et pression démographique*, 1970, 224 p., Flammarion.

[53] Pour un tour d'horizon de ces thématiques, cf. Laurent Testot, « Le défi de l'Anthropocène », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* 2011/12 (n° 25), pp. 1-14.

[54] « Effondrement ou autre futur ? », Entretien avec Pablo Servigne, *Contretemps, revue de critique communiste,* mars 2018./

[55] On notera que la réduction du temps de travail a été écartée in extremis des propositions de la Convention citoyenne pour le climat en France…

[56] Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *op. cit.,* p 52.

[57] Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle, *op. cit.*, 2018.

[58] « La plongée des 'collapsologues' dans la régression archaïque », *Contretemps, revue de critique communiste*, mars 2019, et France culture, « Théorie de l'effondrement : la 'collapsologie' est-elle juste une fantaisie sans fondement ? » Chloé Leprince

[59] Servigne et Stevens, *op. cit.,* p. 189-190.

[60] Appel à l'initiative de Action Non-Violente COP 21, Alternatiba, Attac France, CCFD Terre Solidaire, Confédération paysanne, CGT, Convergence nationale des Services Publics, Fédération syndicale unitaire (FSU), Fondation Copernic, Greenpeace France, les Amis de la Terre France, Oxfam France, Reclaim Finance, Unef, Union syndicale Solidaires, 350.org., signé également par de nombreux autres mouvements et organisations.

L'agroécologie paysanne pour une Terre vivante

mardi 15 décembre 2020, par Isabelle Bourboulon

Depuis que sonne l'alerte de la crise climatique et que se multiplient ses manifestations dans le monde, le modèle productiviste agricole dominant est mis en cause pour sa responsabilité dans le réchauffement du climat (plus d'un tiers des émissions de gaz à effet de serre à l'échelle de la planète). Mais on perçoit moins à quel point ce modèle productiviste est source d'inégalités et, y compris, d'insécurité alimentaire. En réponse à un système désastreux à tous égards, les alternatives productives et économiques de l'agroécologie paysanne constituent un véritable outil de transformation sociale.

Les ravages de l'agriculture productiviste

Pour s'intégrer au système économique mondialisé qui lui demande d'abonder des marchés internationaux financiarisés avant de nourrir les peuples, le modèle agricole d'aujourd'hui s'est construit sur une augmentation à outrance des quantités produites par agriculteur. Cette intensification s'est accompagnée d'une chute phénoménale du nombre de paysans remplacés par un recours exponentiel aux intrants chimiques dont la production est fortement consommatrice d'énergies fossiles. Elle a aussi entraîné l'utilisation massive d'énergie fossile pour le fonctionnement des machines agricoles et pour le transport des produits sur des distances parfois très longues. L'intensification et l'industrialisation de l'élevage ont provoqué une accentuation des émissions polluantes (méthane, surplus de fumiers et lisiers, etc.). L'intensification des monocultures a détruit la quasi-totalité de l'humus accumulé par des siècles d'agriculture paysanne.

La production agricole industrielle concentre les terres agricoles et favorise la déforestation de nombreuses zones de la planète, détruisant ainsi d'importantes réserves de carbone. Ces pratiques sont les principales sources d'émissions de gaz à effet de serre de l'agriculture [1]. Alors que le rôle premier des plantes et de l'agriculture est de transformer l'énergie solaire en carbone puis en sucres, en fibres et en protéines qui nourrissent les humains et les animaux, l'industrialisation a fait d'une partie de l'agriculture une activité consommatrice d'énergie fossile, anéantissant ses effets bénéfiques.

Raréfaction de l'eau, sécheresses accentuées, fréquence accrue des inondations et événements climatiques extrêmes provoquent des dégâts souvent irréversibles. La destruction des cultures et des outils de production n'est plus rare. Le changement climatique provoque aussi une modification des cycles biologiques et de la biodiversité rendant la pratique agricole de plus en plus difficile pour les paysans, obligés de s'adapter à un calendrier saisonnier perturbé.

Les modifications de températures provoquent un changement des conditions sanitaires des cultures, rendant leur gestion de plus en plus difficile. L'irrigation pour les cultures ou l'abreuvement en élevage deviennent compliqués à assurer. Enfin, les activités maritimes sont aussi très touchées par le changement climatique, responsable de l'augmentation du niveau moyen de la mer et de tempêtes plus fréquentes. Les paysans et populations rurales du Sud sont encore plus fortement soumis aux événements climatiques extrêmes et à l'accaparement de terres. Ainsi, ce sont des millions de réfugiés climatiques qui se déplacent pour fuir des zones devenues inappropriées à l'agriculture. Les femmes sont d'autant plus touchées, car elles sont souvent le pilier de la famille pour l'alimentation.

Le business des fausses solutions

Les multinationales de l'agro-industrie sont aujourd'hui sur tous les fronts pour s'assurer de faire partie de la solution au problème qu'elles ont contribué à créer. Autant demander à un pyromane d'éteindre l'incendie qu'il a provoqué. Dans leurs tentatives pour « écoblanchir » leur image (« greenwashing »), elles occupent progressivement une place dominante dans les négociations sur le climat. Et, alors qu'un changement de modèle s'impose, les dérèglements climatiques deviennent une opportunité de profits pour l'industrie et les multinationales. Elles se saisissent de la problématique pour faire passer leurs fausses solutions, toujours plus néfastes pour l'environnement et les populations.

On retrouve dans toutes ces fausses solutions [2] les OGM, les herbicides, les biotechnologies, la géo-ingénierie qui propose de « manipuler » le climat, les nanotechnologies, etc. La production d'agrocarburants utilise des millions d'hectares pour alimenter les machines, alors qu'ils devraient être couverts de forêts ou de cultures vivrières. La généralisation de l'utilisation de la biomasse (plantes, algues, résidus organiques, fumier, etc.), afin de remplacer le pétrole, réduit la vie marine ou empêche les sols de récupérer la matière organique nécessaire à leur fertilité et à leur protection contre l'érosion.

« L'agriculture intelligente » face au climat est le symptôme de cet opportunisme. Ce concept, né au cœur de la FAO en 2009, est très vague et désigne toutes les pratiques agricoles destinées à augmenter la production, tout en contribuant à la lutte contre le réchauffement climatique. Présentée comme un nouveau produit qui va ralentir la crise climatique, elle inclut l'usage des intrants chimiques, des OGM, et ne remet pas en cause l'élevage industriel ou les agrocarburants. Ce concept est une coquille vide dans laquelle s'engouffrent conjointement multinationales (par exemple, McDonald's, Walmart, Monsanto-Bayer, Haufa Chemicals…), gouvernements (États-Unis, Costa Rica…) et institutions internationales (FAO, Banque mondiale) pour faire passer et financer leurs innovations industrielles et biotechnologiques aux dépens de l'autonomie des paysans et de la souveraineté alimentaire.

Une histoire paysanne entre révoltes et jacqueries [3]

Loin de l'image conservatrice, voire réactionnaire, que l'on attribue parfois aux paysans dans nos sociétés développées, l'histoire française est jalonnée de résistances et de soulèvements paysans contre les « accapareurs » de la noblesse et du clergé. Derrière ces révoltes, se révèle une conception populaire du droit que les communautés villageoises se sont transmise de générations en générations – par exemple, des droits d'usage coutumiers sur les terres communales. À l'aube de la Révolution, ce sont ces droits que les paysans vont défendre : droit de pâturage ou de labour sur les communaux, droit de chasse, droit de couper du bois d'œuvre ou de chauffage ou droit d'« affouage », droit de « glanage » (ramassage de la paille et des grains tombés au sol), droit d'utiliser les biens laissés vacants par leur propriétaire, etc.

Pendant la Révolution, deux conceptions du droit se sont opposées, celle d'un droit bourgeois de propriétaire et celle d'un droit populaire d'usage qui s'est traduit à la Convention par un programme du « maximum » : maximum des prix et des profits, limitation de la taille des fermes, redistribution aux paysans sans terre des terres spoliées par les seigneurs. La Convention vote ainsi le 1er Maximum le 4 mai 1993, puis le partage des communaux et l'expropriation des seigneurs du « domaine utile » redistribué aux paysans (soit 40 à 50 % des terres cultivées en France) ; des greniers publics sont créés et la liberté du commerce des biens de première nécessité est abolie. Las, la réaction « thermidorienne » sonnera le glas de ces réformes et Robespierre finira sur l'échafaud…

L'égalitarisme du mouvement paysan a été dans l'histoire française l'expression la plus radicale de l'antiféodalisme et de l'anticapitalisme naissant. La

lutte entre les paysans pauvres et la bourgeoisie a été sans merci. L'opposition entre autonomie paysanne et capitalisme ascendant, entre droit coutumier des communautés et droit individuel a marqué durablement cette histoire. Au point qu'aujourd'hui encore subsistent des usages traditionnels dans les villages de montagne où les terres communales sont toujours gérées collectivement. Robespierre parla d'une « économie politique populaire », Buonarroti, compagnon de Babeuf, d'une « économie sociale ». Les droits de l'homme et du citoyen inscrits dans la Constitution française doivent beaucoup à la lutte des populations rurales majoritairement paysannes. La « communauté rurale » persistera bien après la Révolution et fera encore des révolutions au XXe siècle (Chine, Vietnam).

Le Brésil, pionnier de l'agroécologie

Question : combien de familles de paysans sans terre brésiliens pourraient vivre sur la « fazenda » de 200 000 hectares de la famille Logemann, cotée à la bourse de São Paulo et financée par la Banque mondiale, qui cultive coton, maïs, soja et café transgéniques pour l'exportation ? On comprend pourquoi le Mouvement des sans-terre (MST) au Brésil a fait de l'agroécologie la réponse au modèle agro-industriel dominant importé des États-Unis. Le MST né à partir des occupations de terres de l'état du Rio Grande do Sul à la fin des années 1970 (1979-1983), lutte pour une redistribution équitable de la terre, afin de permettre aux paysans d'accéder à une ressource qui, dans ce pays, est concentrée dans les mains de « l'élite » (0,8 % des propriétaires possèdent 31,7 % des terres).

Les promoteurs brésiliens de l'agroécologie attachent beaucoup d'importance à la biodiversité naturelle et cultivée : la diversité des plantes cultivées dans et autour des parcelles favorise en effet l'exploration des sols par les systèmes racinaires, la valorisation de l'énergie solaire par les différents étages foliaires, l'installation de microclimats entre les plantes, la diversification des populations de micro-organismes du sol, la diminution des dégâts des parasites, une meilleure gestion des risques et une meilleure répartition de la charge de travail et des revenus. Par ailleurs, les pratiques agroécologiques prennent toujours en compte les aspects sociaux [4], en particulier la recherche d'équité et le soutien aux agricultures familiales ; la recherche d'une meilleure valorisation des produits par la transformation familiale des produits permet d'accroître leur valeur ajoutée locale ainsi que la création de circuits courts et solidaires en grande partie gérés par les agriculteurs eux-mêmes : marchés paysans, groupes de commercialisation, coopératives de produits agroécologiques.

Ces trois dernières décennies et, en particulier, depuis l'arrivée au pouvoir du Parti des travailleurs de Lula, les zones rurales et les agricultures familiales ont bénéficié d'appuis de l'État fédéral et des États régionaux. Au nombre des mesures qui ont bénéficié à des dizaines de millions de familles en situation d'extrême pauvreté, figurent, entre autres, le programme national de renforcement de l'agriculture familiale (un plan de crédit créé en 1995), la garantie de récolte, la mise en place d'une sécurité sociale des agricultures familiales, un programme de bourses familiales assorti de conditions comme celle de scolariser les enfants de moins de 16 ans, ou encore le programme « Faim Zéro » offrant des débouchés garantis, à des prix stables et attractifs, pour les produits venant des agricultures familiales.

Ce n'est pas une surprise : depuis l'élection de Jair Bolsonaro, le MST est dans le viseur des autorités. Moins de sept jours après l'arrivée au pouvoir de celui-ci, des agents de sécurité d'une entreprise privée ont tué une personne et en ont blessé huit autres lors d'une occupation dans le Mato Grosso (centre-ouest du Brésil). Les quatre agents arrêtés ont été libérés au bout de quelques semaines… Le gouvernement a annoncé qu'il ferait tout pour fermer les écoles du MST (des « fabriques de dictateurs », selon le Secrétaire spécial aux affaires foncières) qui accueillent plus de 200 000 enfants et jeunes. Dans le Pernambuco, 450 familles ont été expulsées d'un campement qu'elles occupaient depuis 2012. Au mois de mars dernier, la coordinatrice du mouvement des personnes affectées par les barrages

hydroélectriques (MAB) a été assassinée. Actes de répression, expulsions, meurtres..., les assauts du gouvernement d'extrême droite contre les mouvements sociaux et paysans se succèdent.

Les fondamentaux de l'agroécologie paysanne

Le mouvement Vía Campesina s'est approprié le concept d'agroécologie lors de sa cinquième conférence tenue en octobre 2008 à Maputo (Mozambique). Depuis, le concept s'est largement diffusé et a été adopté jusque par les organisations internationales comme la FAO. C'est d'ailleurs pour s'en démarquer qu'en 2012 Vía Campesina a ajouté le mot « paysanne », tout en en précisant les principales caractéristiques. Parmi celles-ci, le travail avec la nature occupe une place centrale : il s'agit de préserver l'environnement, la biodiversité et le patrimoine naturel. Par ses systèmes économes et sa capacité à utiliser les cycles biologiques naturels, l'agroagriculture paysanne permet de limiter au maximum son impact sur la ressource en eau.

L'autonomie est un autre de ses principes : l'agriculture paysanne recherche les modes de culture et d'élevage qui maintiennent, voire améliorent, la fertilité des sols et tendent vers l'autonomie. Elle veille aussi à la gestion de l'espace : maintien des haies, entretien et aménagement des structures paysagères et des espaces naturels non cultivés, etc. La qualité de l'alimentation grâce à des systèmes qui font appel à peu d'intrants de synthèse (engrais et pesticides) est une autre priorité, de même que la répartition des volumes et des moyens de production : la taille raisonnable des troupeaux permet le maintien de ces puits de carbone que sont les prairies et les espaces pastoraux arborés (sylvo-pastoralisme). Le travail léger des sols diminue fortement la consommation de carburant fossile à l'hectare. Enfin, l'insertion forte de l'agriculture paysanne dans des systèmes économiques locaux encourage une relocalisation de la production.

Mais, pour se réaliser pleinement, l'agroagriculture paysanne exige que l'installation de paysans nombreux soit encouragée. L'accaparement des terres et la consommation démesurée des surfaces agricoles trop souvent utilisées pour des projets énergivores et « climaticides » (par exemple en France, l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes ou l'usine des 1000 vaches) doivent être stoppés. En Europe, cela signifie aussi abandonner la politique agricole commune (PAC) actuelle au profit d'une nouvelle politique bien plus ambitieuse, qui soutienne les alternatives et permette un changement de système. Mais tout ceci ne sera rendu possible qu'avec l'arrêt du libre-échange : les accords négociés ou en cours de négociation (TAFTA, CETA, UE-Mercosur) qui livrent l'agriculture et l'alimentation au libéralisme le plus débridé en déstructurant les filières agricoles et en détruisant la souveraineté alimentaire des peuples, doivent être remis en cause. La relocalisation du système ne pourra s'opérer que grâce à la justice climatique : les pays du Nord doivent reconsidérer leurs modes de production et de consommation pour permettre aux populations des pays du Sud de vivre décemment.

L'agroécologie paysanne intègre les savoirs et savoir-faire traditionnels

Plusieurs gouvernements africains [5], comme le Sénégal avec la bourse de sécurité familiale ou le Niger avec l'initiative 3N (les Nigériens nourrissent les Nigériens), ont adopté des programmes pour améliorer la sécurité alimentaire et la nutrition en utilisant l'approche « Faim Zéro » du Brésil. Il s'agit d'adapter une solution en s'appuyant sur les connaissances endogènes et locales spécifiques à chaque pays. Au Sahel, par exemple, la gestion efficace et durable des ressources en eau est plus que jamais une priorité.

La connaissance des phénomènes naturels par les populations leur donne la capacité de prédire les événements saisonniers. Par exemple, les pasteurs sahéliens peuls, transhumants, utilisent leur propre calendrier et distinguent jusqu'à cinq saisons ; ce qui leur permet une meilleure compréhension des risques. Autre exemple : le paysan burkinabé Yacouba Sawadogo qui a reçu en 2018 le Right

Livelihood Award (plus connu sous le nom de prix Nobel alternatif), a eu recours dès 1980 à une technique ancestrale, le zaï, qui consiste à utiliser des cordons de pierres pour empêcher le ruissellement des eaux, mais aussi les rigoles que creusent les termites pour récupérer l'eau. En procédant ainsi, il a gagné des dizaines de milliers d'hectares sur le désert du Sahara.

Sur le continent africain, l'agroécologie qui intègre les savoirs et les savoir-faire traditionnels aide à la préservation de la biodiversité et des ressources naturelles. Il ressort de nombreuses études que les petits paysans qui observent les pratiques agroécologiques non seulement résistent mieux, mais encore se préparent mieux au changement climatique en réduisant au maximum les pertes de récoltes entraînées par les sécheresses. Ils améliorent ainsi leurs revenus. Même si le terme d'écologie est relativement récent en Afrique, il ne s'agit en rien d'un phénomène nouveau et expérimental. L'agroécologie a déjà pleinement fait ses preuves : traditionnellement, l'humanité cultive la terre selon les principes écologiques que met en avant l'agroécologie et qui sont profondément ancrés dans de nombreuses pratiques agricoles indigènes.

L'agroécologie en pratique : " de paysan à paysan " [6]

Les exemples les plus significatifs du développement de l'agroécologie à une plus grande échelle sont liés à des processus organisationnels, en particulier ceux au sein desquels les paysans jouent le rôle de protagoniste. La méthode « de paysan à paysan » est un processus par lequel les acteurs assurent la coproduction de savoirs à travers l'échange d'idées, d'expériences et d'innovations agroécologiques : celles qui réussissent sont systématisées de façon collective et utilisées comme exemple pour motiver les autres. Ces processus ont généralement un lien avec d'autres domaines de formation comme les écoles paysannes, espaces d'organisation et d'articulation au niveau local, national et international, la coopération Sud-Sud et les processus entre organisations paysannes.

Après avoir démarré en Amérique centrale au début des années 1970, le mouvement de paysan à paysan est désormais largement reconnu comme l'une des meilleures façons de développer et promouvoir l'agroécologie. Les paysans partagent non seulement des informations et des techniques, mais aussi des concepts agroécologiques abstraits, des savoirs et une sagesse, au moyen de modèles, de démonstrations, d'activités ludiques, de chansons, de poèmes et de récits.

Le « Movimiento agroecológico de campesino a campesino », ou MACAC en espagnol, est un exemple emblématique adopté par l'association nationale de petits agriculteurs (ANAP) à Cuba, qui a joué un rôle décisif pour aider le pays à survivre à la crise générée par l'effondrement du bloc socialiste en Europe et au durcissement de l'embargo commercial nord-américain. Le MACAC repose sur l'émulation des paysans par leurs pairs, comme une pédagogie de l'expérience et de l'exemple.

Autres exemples, l'Atelier paysan, en France, et Farm Hack, au Royaume-Uni, mettent en œuvre une approche menée par les acteurs locaux dans l'élaboration, la modification et le partage de la conception d'outils agricoles, de machines et autres innovations. Ces initiatives « de paysan à paysan » construisent des plateformes « open source » (Creative Commons) permettant aux paysans de se rassembler pour « hacker » et mettre à profit leur ingéniosité collective dans l'élaboration de technologies adaptées à leurs pratiques agroécologiques. Autrement dit, à développer leur propre souveraineté technique et technologique, à promouvoir leur l'autonomie et à se réapproprier des savoirs et des compétences.

À l'Atelier paysan, la formation se fait de façon horizontale mais aussi à travers une personne référente, l'un des ingénieurs de la coopérative. À la fin de la formation, chaque participant rentre sur son exploitation avec un outil qu'il sait comment construire, réparer et éventuellement adapter à ses propres besoins. Ces formations à l'auto-construction durent entre deux et cinq jours [7]. Quant au Farm Hack au Royaume-Uni, il implique en général une plateforme en « open source » qui sert à

partager les inventions et des événements qui regroupent des paysans, des fabricants, des ingénieurs et programmateurs informatiques. Les innovations sont mises à la disposition des autres membres de la communauté. L'objectif est de partager des outils, des compétences et des idées grâce à des démonstrations sur place, des ateliers pratiques, des séminaires, des activités ludiques et des échanges culturels [8]. Ces initiatives jouent un rôle important dans la création de réseaux entre les personnes, et donc dans le renforcement des mouvements sociaux.

Pas d'agroécologie paysanne sans les femmes [9]

Bien que les femmes ne jouissent pas d'une égalité d'accès aux ressources productives, elles représentent environ 43 % de la main-d'œuvre agricole dans les pays en développement. Elles jouent un rôle à tous les stades de la production alimentaire : la collecte des semences, la préparation des terres, le désherbage, l'élevage, la pêche et le tissage des filets, la récolte et le stockage, ainsi que la transformation, le conditionnement et le commerce des aliments. Pourtant, en dépit de leur rôle clé, les femmes rurales sont confrontées à la discrimination en raison de leur genre, elles sont exclues des processus de prise de décision et victimes d'exploitation sexuelle et de violence familiale.

En soutenant la biodiversité et les savoirs traditionnels, l'agroécologie paysanne affirme le rôle crucial des femmes en tant que gardiennes des semences et des savoirs autochtones. En outre, dans sa dimension politique, elle tend vers un système plus juste et inclusif à l'opposé des inégalités auxquelles les femmes sont confrontées. Ainsi, à Cuba, une étude menée par la Vía Campesina et l'ANAP a démontré que la conversion de la monoculture à l'agroécologie a modifié les rôles traditionnels de genre et les rapports de force dans les familles paysannes. En Inde, des initiatives de récupération collective de terres en jachère se sont faites grâce à des groupes communautaires exclusivement féminins ; celles-ci ont également réintroduit 80 variétés végétales traditionnelles, en collaboration avec un réseau de banques génétiques géré par des femmes dalit (de basse caste) dans 60 villages. Un collectif de femmes au Tamil Nadu a permis aux femmes marginalisées des zones rurales de créer de nouvelles exploitations et banques de semences collectives.

Au Rwanda, la coopérative des petites agricultrices d'Abishyizehamwe a mis en place une série d'actions, allant de la création de banques de semences communautaires à un centre de développement de la petite enfance en passant par la collecte de l'eau de pluie. Au Mali, les paysannes qui travaillent en agroécologie et sont membres de la coopération COFERSA [10] ont mené à bien des actions de sensibilisation sur l'intérêt des aliments locaux (fonio, mil, sorgho) pour remplacer la consommation d'aliments importés à valeur nutritionnelle faible (pain blanc), améliorant ainsi leur accès au marché.

Au Tadjikistan, Zan va Zamin (Femmes et Terre) est une organisation de base créée en 1999 par un petit groupe de femmes militantes. Son objectif est de garantir la sécurité foncière et l'accès à la terre, la préservation de la biodiversité et des savoirs traditionnels, et la création d'associations et de coopératives de paysans. Jusqu'à présent, l'organisation a aidé plus de 1200 femmes à obtenir des titres de propriété sur leurs terres. En plus de mettre à disposition des crèches locales, elle encourage les femmes et les personnes âgées à jouer leur rôle de gardiennes et de passeuses du patrimoine agricole. Elle a appuyé la création de plus de trente banques de semences et de douze écoles paysannes qui produisent au moins mille tonnes de légumes par an, tandis que les jardins et pépinières communautaires fournissent de petits arbres et entretiennent plus de 10 000 arbres fruitiers. Elle a également fourni aux populations locales des séchoirs solaires pour légumes, des serres fonctionnant à l'énergie solaire et des fours à basse consommation. Tous ces exemples montrent que l'agroécologie paysanne constitue un point d'appui essentiel dans la lutte pour la justice sociale, qui inclut l'égalité des genres et la reconnaissance et la participation des femmes comme sujets politiques et

agents de changement. Le féminisme intersectionnel en tant que combat politique met en lumière la façon dont certaines personnes sont plus touchées que d'autres. Par exemple, un ménage dirigé par une femme dalit se heurtera à beaucoup plus de difficultés pour avoir accès à la terre ; et, bien que les femmes âgées soient probablement dépositaires de davantage de savoirs autochtones sur les sols, les semences et les pratiques agricoles, elles subiront néanmoins de nombreuses discriminations dues à leur genre, leur âge ou leur appartenance ethnique. Dans les épreuves traversées dans les crises climatiques, c'est dans le paradigme de l'agroécologie et de la souveraineté alimentaire que le féminisme est le mieux représenté, car la solidarité y est mise en pratique *via* des actions collectives qui remettent en question les rôles de genre ainsi que les inégalités, l'oppression et l'exploitation des femmes.

Finalement, au croisement de l'agroécologie et du féminisme, les femmes construisent une identité collective comme sujets de droits qui leur ont été refusés à travers l'histoire.

La crise climatique exige que la société se pose les questions fondamentales touchant à la signification même de l'humain, à sa place dans la nature, au vivre ensemble, à la justice... C'est pourquoi il faut entendre les paysans et paysannes qui, au quotidien, vivent les conséquences du réchauffement climatique et les injustices du capitalisme, et expérimentent de nouvelles pistes d'action. Pourvoyeurs de l'alimentation, protecteurs des paysages et de l'environnement, innovateurs économiques, sociaux et culturels, les paysans et paysannes œuvrent à la transition qui permettra à l'humanité de dépasser le modèle capitaliste néolibéral.

Notes

[1] L'agroécologie paysanne réalise la justice climatique.

[2] Voir le document de la Confédération paysanne : « L'agriculture paysanne pour refroidir la planète ».

[3] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe* (Tome I), Armand Colin, Paris, 1979.

[4] L'agroécologie paysanne est une construction sociale, ce qui la différencie radicalement des autres formes d'agriculture vantées aujourd'hui par les organismes officiels spécialisés : agriculture durable, agriculture raisonnée, agriculture de conservation, etc.

[5] « En Afrique, les paysans qui pratiquent l'agroécologie résistent mieux au changement climatique », *Le Monde*, 1er décembre 2019.

[6] Bulletin Nyéléni du mouvement pour la souveraineté alimentaire, avril 2019 (www.nyeleni.org)

[7] Pour en savoir plus.

[8] Pour en savoir plus : www.eurovia. org/wp-content/uploads/2018/04/Farm-Hack-EAKEN-pedagogical-

Dec13_2017-FR-1.pdf

[9] Observatoire du droit à l'alimentation et à la nutrition : « Le pouvoir des femmes dans les luttes pour la souveraineté alimentaire », 2019/édition 11.

[10] Coopérative des femmes rurales pour la souveraineté alimentaire.

Réglementation et enjeux des projets d'irrigation agricole dans un contexte de changement climatique

mardi 15 décembre 2020, par Thierry Uso

Après avoir rappelé le lobbying de l'agrobusiness auprès des gouvernements qui se sont succédé depuis les années 2010 pour obtenir une relance tous azimuts de l'irrigation agricole et son financement par les agences de l'eau et les collectivités territoriales, nous décrirons la réglementation des projets de territoire pour la gestion de l'eau (PTGE, voir à la fin de l'article la liste des sigles et des acronymes), dans lesquels doivent désormais s'inscrire les projets d'irrigation agricole, et les problèmes que cette réglementation soulève. Puis, nous décrirons les impacts plus ou moins forts sur l'environnement, la société et l'économie qu'entraîne tout projet d'irrigation, en l'illustrant à partir d'exemples pris en région méditerranéenne. Enfin, nous indiquerons quels critères devrait remplir un projet d'irrigation agricole pour être durable et préserver les milieux aquatiques, et cela dans un contexte climatique où les périodes de sécheresse sont de plus en plus fréquentes et intenses.

1. L'émergence du concept de projet de territoire

C'est dans un rapport du député (PS) du Gers Philippe Martin publié en juin 2013, rédigé pour partie par un ingénieur général du Conseil général de l'environnement et du développement durable (CGEDD), qui avait auparavant justifié le projet de Sivens, que le concept de *'projet de territoire'* est introduit pour la première fois dans l'arsenal des politiques publiques.

France Nature Environnement, une des rares associations environnementales auditionnées par Philippe Martin, publie à la suite du rapport un communiqué de presse intitulé « Rapport Martin sur la gestion quantitative des ressources en eaux : partiel et partial ! ».

L'association environnementale y dénonce, entre autres, *« un affaiblissement des règles de gestion quantitative de l'eau en agriculture »*, l'absence de *« remise en cause d'un modèle agricole dépassé »* et les *« revendications sans limite des irrigants »*.

En septembre 2013, le même Philippe Martin, qui vient de remplacer Delphine Batho au ministère de l'Environnement, lève le moratoire qu'elle avait imposé à l'automne 2012, peu après sa nomination par Jean-Marc Ayrault, sur les projets d'irrigation agricole.

La démarche par *projet de territoire*, qui ne concernait initialement que l'utilisation de l'eau en agriculture, va ensuite être appliquée à toutes les questions environnementales : énergie, transport…

François Hollande et Jean-Marc Ayrault organisent en septembre 2013 la 2eConférence environnementale sur le développement durable dont les deux priorités sont la transition énergétique et la préservation de la biodiversité. Cinq tables rondes, dont l'une sur la politique de l'eau, ont lieu les 20 et 21 septembre avec les habituelles *parties prenantes*.

Le 27 septembre 2013, le gouvernement publie une *feuille de route* issue des réflexions des cinq tables rondes. La feuille de route indique que *« dorénavant, toutes les retenues, pour pouvoir être financées par les agences de l'eau, devront s'inscrire dans un projet de territoire »*.

Durant l'année qui suit, un comité ad hoc du Comité national de l'eau (CNE) débat des projets de territoire et des tensions se font jour entre les différents protagonistes concernés.

Le 4 juin 2015, le ministère de l'environnement

publie, à l'initiative de Ségolène Royal, une instruction relative au financement par les agences de l'eau des retenues de substitution.

Cette instruction indique en particulier que :

[...] Les projets de territoire concernant les retenues pour l'irrigation agricole ont pour objectif une gestion équilibrée de la ressource en eau, sans détériorer la qualité chimique et écologique des milieux aquatiques, et sont le fruit d'une concertation associant tous les acteurs du territoire.

[...] Les agences de l'eau n'interviendront [financièrement] que sur la substitution de prélèvements en étiage par des prélèvements hors étiage, et non sur de la création de volumes supplémentaires.

Cette instruction disqualifie donc, *a priori*, la plupart des projets d'irrigation souhaités par l'agrobusiness.

Le 4 mars 2016, une instruction aux préfets de Ségolène Royal, ministre de l'Environnement, fixe pour la période 2016-2018 les orientations des politiques de l'écologie, du développement durable, de l'énergie, des transports et de la mer, qui doivent être mises en œuvre dans les territoires.

Les projets de territoire sont au cœur du dispositif puisqu'*« un engagement particulier des services décentralisés de l'État et de ses opérateurs est attendu sur les appels à projets pour les territoires »*.

Parmi les projets proposés suite à l'instruction de 2016, plus de 500 sont des *« projets de territoire à énergie positive »*, mais il y a relativement peu de projets concernant l'irrigation agricole.

Le gouvernement d'Édouard Philippe, dénonçant une gabegie qui a déjà coûté plus de 400 millions d'euros, sabrera ensuite, via le projet de loi de finances (PLF) 2018, le dispositif des projets de territoire dans le domaine de la transition énergétique, soulevant une bronca des élus concernés.

Sous couvert de mission d'enquête parlementaire, les sénateurs Henri Tandonnet (UDI, Lot-et-Garonne) et Jean-Jacques Lozach (PS, Creuse), publient le 8 juin 2016 un rapport intitulé*« Eau, urgence déclarée »*, dans lequel, dressant un tableau apocalyptique de la situation, ils appellent avec force à une relance de l'irrigation agricole.

Présenté dès le mois suivant, le 20 juillet 2016, devant la Commission d'aménagement du territoire et du développement durable du Sénat, par le sénateur (LR) du Cher, Rémi Pointereau, exploitant céréalier et propriétaire d'une entreprise de matériels agricoles, un nouveau rapport, plus outrancier encore que le précédent, dénonce *« l'enfer des normes »*, et prône, bien évidemment, lui aussi, une relance forcenée de l'irrigation.

En juin 2017, un nouveau rapport, signé par douze inspecteurs généraux des Ponts, des Eaux et des Forêts et intitulé *«* Eau, agriculture et changement climatique. Statu quo ou anticipation ? *»*, préconise rien moins que de refonder la politique de l'eau et sa planification... au profit d'une fuite en avant du modèle agricole productiviste.

Suite à ce rapport, le ministère de l'Agriculture obtient du ministère de l'Environnement un *« assouplissement »* des critères d'éligibilité des projets d'irrigation et une relance de ces projets. Et le 9 août 2017, les ministres Nicolas Hulot et Stéphane Travert font une communication commune relative à la gestion de l'eau. Cette communication déclare qu'il faut *« réaliser, là où c'est utile et durable, des projets de stockage hivernal de l'eau afin d'éviter les prélèvements en période sèche, lorsque l'eau est rare »*. Hulot et Travert brandissent la menace sur l'agriculture que fait courir le réchauffement climatique.

Le 2 novembre 2017, les mêmes ministres annoncent le lancement d'une cellule d'expertise sur la gestion de la ressource en eau dans le domaine agricole. Elle a pour mission d'examiner les projets en cours, d'identifier les difficultés rencontrées, d'améliorer la qualité des projets et d'accélérer leur réalisation. En clair, il s'agit de faire sauter les barrières réglementaires, de réduire, voire d'éliminer, les études d'impact environnemental et les recours des associations contre ces projets, à l'image de ce qui est en train de se faire pour les projets d'éolien et de méthanisation.

La cellule d'expertise, animée par le préfet de région, Pierre-Etienne Bisch, est constituée d'un membre du Conseil général de l'environnement et du développement durable (CGEDD), d'un membre du Conseil général de l'alimentation, de l'agriculture et des espaces ruraux (CGAAER), d'une personnalité qualifiée représentant la profession agricole (APCA), et d'une personnalité qualifiée représentant les associations de protection de la nature (FNE).

À la surprise générale, le rapport de la cellule d'expertise publié en mai 2018 est loin de donner satisfaction à l'agrobusiness. Les annexes du rapport, qui dans un premier temps ne sont pas rendues publiques, listent une soixantaine de projets d'irrigation analysés par les préfets de région. Et la plupart de ces projets ne tiennent pas la route, selon ces derniers.

En avril 2019, une trentaine de sénateurs et sénatrices, tous courants politiques confondus, demandent à nouveau au gouvernement une relance de l'irrigation, reprenant mot pour mot l'argumentaire de l'agrobusiness et des irrigants.

Le 7 mai 2019, François de Rugy, Didier Guillaume et Emmanuelle Wargon, respectivement ministres de la transition écologique et solidaire, de l'agriculture et de l'alimentation, et secrétaire d'État auprès du ministre de la transition écologique et solidaire, signent une instruction du gouvernement aux préfets relative au projet de territoire pour la gestion de l'eau. Cette instruction, qui complète et remplace l'instruction du 4 juin 2015, indique que tout projet d'irrigation doit être traité dans le cadre d'un projet de territoire pour la gestion de l'eau (PTGE) et présente aux services déconcentrés de l'État « *comment ils peuvent œuvrer à accélérer la mise en place des PTGE, suite aux recommandations de la cellule d'expertise pilotée par le préfet Pierre-Etienne Bisch en 2018* ».

Voyons maintenant plus précisément le contenu de la réglementation sur les PTGE et surtout comme elle est appliquée sur le terrain.

2. Une réglementation actuelle posant autant de problèmes qu'elle en résout

Un PTGE est défini dans l'instruction du 7 mai 2019 comme :

« *... une démarche reposant sur une approche globale et co-construite de la ressource en eau sur un périmètre cohérent d'un point de vue hydrologique ou hydrogéologique. Il aboutit à un engagement de l'ensemble des usagers d'un territoire (eau potable, agriculture, industries, navigation, énergie, pêches, usages récréatifs, etc.) permettant d'atteindre, dans la durée, un équilibre entre besoins et ressources disponibles en respectant la bonne fonctionnalité des écosystèmes aquatiques, en anticipant le changement climatique et en s'y adaptant. Il s'agit de mobiliser à l'échelle du territoire des solutions privilégiant les synergies entre les bénéfices socio-économiques et les externalités positives environnementales, dans une perspective de développement durable du territoire. Le PTGE doit intégrer l'enjeu de préservation de la qualité des eaux (réductions des pollutions diffuses et ponctuelles).* »

Comme le fait remarquer à juste titre FNE dans son guide pratique sur les PTGE, un PTGE n'entraîne pas forcément un ou des projets de stockage d'eau pour l'irrigation, contrairement à ce que veulent nous faire croire les syndicats d'irrigants.

vers la fin de la séparation société/nature ?

La sobriété des usages, la mise en place de pratiques agroécologiques, l'optimisation des ouvrages hydrauliques existants doivent être considérées en priorité, avant d'envisager tout projet de retenue de substitution pour l'irrigation.

En théorie, chaque PTGE doit être construit en cohérence avec les objectifs, les orientations fondamentales et les dispositions du SDAGE, avec le PAGD et le règlement du SAGE lorsqu'un SAGE existe sur le périmètre couvert par le PTGE. Dans la pratique, il semblerait que cela ne soit pas toujours le cas.

Contrairement à un SAGE ou un SDAGE, le PTGE n'est

pas opposable, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être utilisé pour ester en justice contre des pratiques, éventuellement agricoles, qui mettraient en danger les milieux aquatiques. Or, le PTGE, lorsqu'il est validé, permet d'obtenir d'une part des financements publics (subventions de l'agence de l'eau…) pour construire des infrastructures de stockage et de distribution d'eau, et d'autre part des autorisations de prélèvements d'eau délivrées par le préfet. Les associations environnementales agréées (qui rappelons-le ne représentent qu'un très faible pourcentage de l'ensemble des associations environnementales) conservent néanmoins la possibilité de contester en justice des autorisations de construction d'infrastructures hydrauliques ou de prélèvement d'eau qui ne respectent pas le SDAGE. Cependant si la loi Asap est adoptée avec l'amendement 717 déposé le 16 septembre 2020 par les députés de la majorité, il ne sera plus possible de faire un recours devant le tribunal administratif, puisque le Conseil d'État sera seul juge « *en premier et dernier ressort* » de ce recours.

Un PTGE se décompose en cinq phases successives :

- 1. La réalisation d'un diagnostic des ressources disponibles et des besoins actuels des divers usages, en intégrant leurs évolutions futures selon les dynamiques socio-économiques et le changement climatique.
- 2. L'identification des programmes d'action possibles pour soulager la tension sur la ressource en eau, en prenant en compte la préservation des écosystèmes aquatiques et la nécessité de réduire les prélèvements en eau (notamment à finalité agricole) par rapport aux prélèvements actuels.
- 3. Le choix d'un programme d'action sur la base d'évaluations proportionnées, notamment économiques et financières.
- 4. La mise en place des actions retenues.
- 5. Le suivi et l'évaluation de la mise en œuvre des actions.

Les services déconcentrés de l'État interviennent depuis la décision d'élaborer un PTGE jusqu'à sa réalisation.

C'est le préfet coordinateur de bassin ou un préfet référent nommé par celui-ci qui détermine si un PTGE est pertinent dans un territoire donné, qu'il soit en déficit en eau ou en équilibre. Le préfet est aussi le garant de la pluralité des acteurs composant le comité de pilotage du PTGE. Ensuite, il valide le diagnostic, le programme d'actions et les autorisations de prélèvement issus du processus de concertation du PTGE. Enfin, il assure le suivi du plan d'actions validé, veille au respect des autorisations de prélèvement et coordonne le contrôle des prélèvements.

Les DDT(M) ainsi que les DREAL et les DRAAF concernées participent au comité de pilotage, s'assurent du respect de l'instruction et facilitent l'accès aux informations utiles à la réalisation du diagnostic.

Plusieurs guides d'aide à l'élaboration d'un PTGE sont en cours de publication : un guide d'aide à la réalisation d'analyses économiques et financières des PTGE à composante agricole ; un guide méthodologique pour l'évaluation des volumes prélevables par l'OFB…

L'adoption de plans de gestion de la ressource en eau (PGRE) dans le bassin hydrographique Rhône-Méditerranée ainsi que la concertation lors de projets de territoire démarrée avant l'instruction du 7 mai 2019 (l'exemple le plus parlant est le projet de territoire à Sivens) ont mis en évidence des problèmes qui ne sont pas résolus par l'instruction. Ces problèmes vont donc affecter l'élaboration des futurs PTGE et générer parfois des conflits interminables avec notamment les associations environnementales.

L'orientation fondamentale n° 7 du SDAGE Rhône-Méditerranée 2010-2015 demandait la réalisation d'études de volumes prélevables (EVP) sur les 70 territoires en déficit quantitatif du bassin hydrographique. Les EVP ont permis, d'une part, le recensement des prélèvements d'eau, et, d'autre

part, une estimation plus précise des débits et des niveaux piézométriques nécessaires à l'atteinte du bon état des masses d'eau. Le SDAGE 2016-2021 demandait en plus l'élaboration de plans de gestion de la ressource en eau (PGRE) avant 2018. Un PGRE intègre l'EVP ; il contient un programme d'actions pour atteindre l'équilibre quantitatif et un échéancier pour ce retour à l'équilibre (économies d'eau, ressources de substitution, règles de gestion…) ; il organise le partage du volume d'eau prélevable global entre les différents usages ; il assure le suivi du programme d'actions et l'évolution des ressources sur le plan quantitatif.

L'agence de l'eau Rhône-Méditerranée-Corse considère que le PTGE des territoires en déficit quantitatif (qui couvrent quasiment toute l'ex-région Languedoc-Roussillon) correspond au PGRE avec un volet prospectif. L'agrobusiness et les syndicats d'irrigants souhaitant un nouveau round de négociation/concertation qui leur soit plus favorable que celui des PGRE font bien sûr pression sur le gouvernement pour qu'il n'en soit pas ainsi.

Quoi qu'il en soit, même les PGRE les plus vertueux comme celui du bassin de l'Hérault ne sont pas exempts de critiques. Ces critiques, que l'on retrouve aussi pour les projets de territoire lancés avant l'instruction du 7 mai 2019, concernent la gouvernance, la plus ou moins grande impartialité des services déconcentrés de l'État, l'absence d'une méthodologie rigoureuse pour effectuer la phase de diagnostic, la définition à géométrie variable (en fonction des rapports de force au sein du comité de pilotage de chaque projet) des notions de substitution, de retenues collinaires, de cours d'eau, de débit d'étiage et de débit minimum biologique. Les critiques concernant la gouvernance et l'impartialité des services déconcentrés de l'État sont traitées dans ce paragraphe et les autres critiques dans les paragraphes suivants.

Les membres du comité de pilotage d'un PTGE sont désignés par le préfet et sont grosso modo les mêmes que ceux d'une commission locale de l'eau (CLE). Le plus souvent, un EPTB/EPAGE ou un syndicat de rivière joue au sein du comité de pilotage un rôle équivalent à la structure porteuse d'un SAGE.

Avec les PTGE, l'État avait l'occasion d'introduire plus de transparence et de démocratie dans la gestion de l'eau à l'échelle des territoires, tout en simplifiant cette gestion ; il a visiblement laissé passer cette occasion.

Depuis l'adoption de la LEMA en 2006, l'État pousse à la création d'organismes uniques de gestion collective (OUGC) ayant pour objectif d'instaurer une gestion collective de l'eau de□die□e a□ l'irrigation, gra□ce a□ de nouvelles modalite□s de partage de l'eau entre tous les pre□leveurs irrigants.

Lorsqu'un OUGC irrigation existe sur un territoire, il devient un interlocuteur privilégié des services déconcentrés de l'État au sein du comité de pilotage du PTGE. Le préfet lui de□livre une autorisation unique de pre□le□vement (AUP) a□ des fins d'irrigation a□ hauteur au maximum du volume pre□levable pre□de□termine□ par le PTGE. L'OUGC répartit ensuite ce volume entre ses membres irrigants, selon un plan de re□partition arre□te□ chaque anne□e (PAR).

La création d'OUGC rencontre plus ou moins de succès selon les territoires. Par exemple, dans les Pyrénées-Orientales, les Cévennes et la Montagne Noire, les ASA qui gèrent collectivement l'irrigation via des petits canaux gravitaires appelés béals, pour certaines depuis plus d'un siècle, ne voient aucun intérêt à se fondre dans un OUGC.

Un bilan du dispositif des OUGC demandé par le ministère de la transition écologique et publié en août 2020 pointe un certain nombre de difficultés telles que : « *un enthousiasme mode□re□ d'une partie de la profession agricole* » ; la conviction de « *certains interlocuteurs du monde agricole qu'il y aurait un droit d'acce□s automatique a□ l'eau pour l'agriculture, y compris en pe□riode d'e□tiage* » ; « *des textes re□glementaires et une circulaire d'application laissant subsister d'importantes fragilite□s juridiques, ainsi qu'une grande complexite□ du dispositif* ». Les auteurs du bilan font plusieurs recommandations en vue d'améliorer le dispositif qui ne vont pas facilement être acceptées par l'ensemble de ladite « profession agricole ».

Les chambres d'agriculture, les OUGC et ASA irrigation pèsent autrement plus lourd que les associations environnementales ou d'usagers de l'eau dans le comité de pilotage du PTGE, d'autant que les représentants des collectivités territoriales et des EPCI ne sont pas insensibles à leurs arguments. Et quasiment les mêmes représentants des collectivités territoriales et des EPCI se retrouvent à la tête de l'EPTB.

Lorsque la pression de ce qu'il faut bien appeler le lobby de l'agrobusiness est forte sur les services déconcentrés de l'État et les collectivités territoriales, cela conduit à l'adoption de projets d'irrigation désastreux à tous points de vue comme à Sivens (construction d'un barrage/réservoir de 1 million de m^3) et dans la Sèvre Niortaise (16 bassines permettant de stocker jusqu'à 8 millions de m^3). Le schéma directeur irrigation du département de l'Hérault illustre aussi ce lobbying en faveur de l'irrigation (essentiellement de la vigne dans ce département).

Une fois l'arrêté d'autorisation des prélèvements délivré par le préfet, la police de l'eau doit contrôler que les prélèvements ne dépassent pas les volumes autorisés. C'est une lourde tâche, surtout lorsque le nombre de points de prélèvements est élevé et que les contrôles ne se limitent pas à la période d'étiage. La police de l'eau, qui est en sous-effectif, n'est absolument pas en capacité de mener cette tâche de contrôle à bien. Et cela ne va pas s'améliorer dans les années à venir, puisque le gouvernement a planifié de nouvelles réductions d'effectifs dans son projet de loi de finances 2021.

3. Quelle ressource en eau peut-on mobiliser pour l'irrigation agricole et comment ?

La ressource en eau mobilisable pour l'irrigation agricole peut être des eaux de substitution (éventuellement non conventionnelles comme les eaux usées traitées). Ce n'est que dans ce cas que les agences de l'eau et les collectivités territoriales versent des subventions pour financer le système d'irrigation.

Une eau de substitution remplace une eau prélevée directement dans les cours d'eau ou les nappes souterraines. La substitution peut être temporelle : l'eau est prélevée et stockée dans une retenue hors période d'étiage (c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas de tension sur la ressource), puis est utilisée pour irriguer plus tard, lorsque les cultures en ont besoin (le plus souvent pendant l'été, qui est presque toujours la période d'étiage). La substitution peut être géographique : l'eau est transférée depuis un bassin excédentaire jusqu'à la parcelle de l'agriculteur ; c'est ce que fait la société d'aménagement régionale BRL (Bas-Rhône Languedoc) qui a une autorisation de prélèvement d'eau du Rhône et qui la transfère jusqu'à des parcelles agricoles dans le Gard, l'Hérault et l'Aude.

La substitution géographique est-elle pérenne ? Nous pouvons légitimement en douter. Par exemple, le Rhône a actuellement un débit considérable toute l'année, bien que variable selon les saisons. Mais il évolue d'un régime nival, caractérisé par des hautes eaux printanières dues à la fonte des neiges, à un régime pluvial où les hautes eaux sont plutôt en automne et hiver. En conséquence, la période d'étiage évolue progressivement du début de l'automne aux mois d'été, qui sont ceux où la demande d'irrigation est la plus forte. De plus, des études prospectives de l'agence de l'eau Rhône Méditerranée Corse prévoient une baisse de 30 % des débits dans une trentaine d'années. Les restrictions de prélèvement d'eau du Rhône par BRL qui ont déjà eu lieu dans le passé vont donc se multiplier.

L'instruction du 7 mai 2019 précise que les retenues de substitution « viennent en remplacement de prélèvements existants ». Malgré cela, certains PTGE qualifient de substitution certaines retenues d'eau qui viennent en remplacement de prélèvements futurs (considérés comme étant de toute façon inéluctables par le comité de pilotage). Et, bien entendu, cela offre alors la possibilité d'obtenir des subventions.

Les retenues peuvent être de différents types :

1/ barrage/réservoir sur un cours d'eau ;

2/ retenue alimentée par une prise d'eau ou une station de pompage sur une rivière ou un lac ;

3/ retenue alimentée par un captage d'eau souterraine ;

4/ retenue collinaire.

Les retenues de type 2 et 3 sont aussi appelées bassines. Les bassines peuvent être éloignées du point de prélèvement ; dans ce cas, l'eau prélevée est acheminée par un canal de dérivation, parfois enterré et le plus souvent sous pression. Leur capacité peut atteindre plusieurs centaines de milliers de m³.

photo d'une bassine

La retenue collinaire bloque et stocke les eaux de pluie qui ruissellent le long de voies d'écoulement hors cours d'eau. Sa capacité est limitée à quelques dizaines de milliers de m³.

photo d'une retenue collinaire

Il y a une grande confusion dans la réglementation et au sein des services déconcentrés de l'État, de l'OFB, et même des associations environnementales sur la typologie des retenues de substitution. Ainsi les bassines sont considérées comme un cas particulier de retenues collinaires ; et les barrages/réservoirs sur des cours d'eau intermittents parfois déclassés (une situation fréquente en région méditerranéenne) sont aussi considérés comme des retenues collinaires. Cela n'est pas neutre, car les impacts environnementaux et l'efficacité de l'usage de l'eau diffèrent selon les types de retenues, de même que les mesures « Éviter Réduire Compenser » (ERC) à mettre en œuvre.

FNE, dans sa note de positionnement en annexe du rapport Bisch, constate qu'il n'existe pas de « *cahier des charges fixant clairement les conditions de construction et de fonctionnement de ces ouvrages* ».

L'OFB a identifié les principaux impacts sur l'hydrologie, la continuité biologique, les zones humides et la présence d'espèces protégées en fonction du type de retenue de substitution :

– Retenue collinaire

Hydrologie : modification du régime hydrologique du cours d'eau récepteur des eaux de pluie par le prélèvement et l'évaporation.

Zone humide : destruction de l'éventuelle zone humide au niveau de la retenue et modification hydrologique de la zone humide en aval.

Présence d'espèces protégées : destruction d'habitats et d'espèces dans la zone de la retenue.

– Retenue alimentée par une prise d'eau ou une station de pompage sur une rivière ou un lac

Hydrologie : modification du régime hydrologique du cours d'eau en aval de la prise d'eau ou de la station de pompage par le prélèvement.

Continuité biologique : perturbation de montée ou descente des poissons au niveau de la prise d'eau.

Zone humide : destruction de l'éventuelle zone humide au niveau de la retenue et modification hydrologique de la zone humide en aval.

Présence d'espèces protégées : destruction d'habitats et d'espèces dans la zone de la retenue.

– Retenue alimentée par un captage d'eau souterraine

Lorsque la nappe d'eau souterraine est en relation avec un cours d'eau et d'éventuelles zones humides, la retenue a des impacts similaires à ceux d'une retenue alimentée par une prise d'eau ou une station de pompage sur un cours d'eau.

Les barrages/réservoirs ont les impacts environnementaux les plus forts. Du point de vue hydrologique, les barrages/réservoirs provoquent l'altération de la qualité et de la température de l'eau, le blocage du transit sédimentaire, la suppression des crues morphogènes, la modification du régime hydrologique… Du point de vue biodiversité, les barrages/réservoirs provoquent la disparition de milieux aquatiques et terrestres ainsi que de zones humides par ennoiement, la modification des peuplements dans la zone ennoyée et en aval, la destruction d'espèces protégées…

Les mesures ERC à mettre en œuvre dépendent des impacts. Mais, globalement, l'OFB demande à ce que les mesures Éviter et Réduire soient privilégiées par rapport aux mesures Compenser. Par exemple, il faut éviter d'implanter la retenue, la prise d'eau et la dérivation dans des zones où les enjeux biodiversité sont les plus forts, limiter la hauteur d'un barrage/réservoir, aménager des dispositifs de franchissement du barrage/réservoir par les poissons, choisir un débit minimal ambitieux… Or, le plus souvent, les études d'impact réalisées pour les retenues de substitution sont bâclées et préconisent seulement quelques mesures Compenser minimalistes, voire rien du tout.

L'irrigation par les eaux usées traitées par les stations d'épuration mériterait un article à part, compte tenu des problèmes environnementaux, sanitaires, techniques et économiques très particuliers qu'elle soulève. Nous nous contenterons ici de quelques remarques générales.

Contrairement à l'affirmation des promoteurs de la réutilisation des eaux usées traitées (Reut), ces eaux ne constituent pas une nouvelle ressource. Les eaux usées traitées participent au cycle local de l'eau au même titre que les eaux superficielles ou souterraines. La Reut crée juste une étape supplémentaire avant la restitution des eaux usées traitées dans le milieu naturel. Cette étape supplémentaire peut être très préjudiciable aux milieux aquatiques. Par exemple, la réutilisation des eaux usées traitées au lieu de leur rejet dans un cours d'eau en tête de bassin entraîne parfois un étiage sévère en aval et le débit minimum biologique n'est alors plus assuré.

Le règlement européen relatif aux exigences minimales applicables à la réutilisation de l'eau, en cours de transposition dans la législation française, indique quelle qualité des eaux usées traitées est nécessaire en fonction du mécanisme d'irrigation (goutte-à-goutte, aspersion…), du type de sol et de culture. Cela implique parfois un traitement tertiaire en sortie de station d'épuration.

Il y a actuellement 0,5 % des eaux usées traitées qui sont réutilisées pour l'irrigation en France. L'objectif est d'atteindre 2 % dans les cinq prochaines années. Cela veut dire lancer rapidement plus d'une centaine de projets en plus des expérimentations en cours, sachant que bon nombre de ces projets vont être abandonnés en cours de route parce qu'ils se seront révélés non viables. Quoi qu'il en soit, la Reut n'est absolument pas en capacité de répondre aux nombreuses demandes en eau émanant des agriculteurs français.

4. Qui va payer pour les coûts d'investissement et d'exploitation d'un système d'irrigation agricole ?

L'instruction du 7 mai 2019 indique que les études économiques et financières menées dans le cadre du PTGE doivent permettre de « *sélectionner les solutions les plus porteuses de retombées socio-économiques positives pour le territoire* » et que « *la dimension socio-économique du PTGE en matière agricole doit s'inscrire dans une logique de développement durable, fondée notamment sur la transition agro-écologique, la recherche de valeur ajoutée, la création d'emplois, le maintien d'activités favorables à l'équilibre du territoire* ».

Le guide IRSTEA « Analyse économique et financière

des Projets de Territoire pour la Gestion de

l'Eau (PTGE) à composante agricole », bien que minimisant les coûts et les externalités négatives du modèle agricole conventionnel, peut être un outil d'aide à la décision.

L'instruction confirme que « *les financements des agences de l'eau seront limités, pour les ouvrages à vocation d'irrigation agricole, aux seuls ouvrages ou parties d'ouvrage correspondant à la substitution des volumes prélevés à l'étiage par des volumes prélevés en période de hautes eaux ou en provenance d'autres masses d'eau* ».

Malheureusement, l'instruction ajoute que les agences de l'eau pourront éventuellement financer des parties d'ouvrages allant au-delà de la substitution lorsque les projets sont étiquetés « *multi-usages* », et que d'autres partenaires financiers pourront intervenir dans le financement de ces projets, « *y compris au-delà de la substitution* ». L'argument du multiusage ouvre la boîte de Pandore, en permettant le financement par les agences de l'eau et les collectivités territoriales de projets d'irrigation agricole sur des territoires en déficit en eau et où les économies d'eau devraient être la règle. Ainsi l'agence de l'eau Adour-Garonne va financer de nombreuses petites retenues à la demande de l'agrobusiness, et le département de l'Hérault, dans son Schéma directeur irrigation, se propose de financer une dizaine de retenues, de nouveaux transferts d'eau du Rhône par BRL et même des systèmes de réutilisation des eaux usées traitées.

Lors d'une conférence organisée le 10 novembre 2020 par la région Occitanie sur l'avancée des travaux d'Aqua Domitia (un canal sous pression acheminant de l'eau du Rhône dans les départements de l'Hérault et de l'Aude), le directeur de BRL (le maître d'ouvrage d'Aqua Domitia et son exploitant pour la région Occitanie) a dû répondre aux questions suivantes : Pourquoi les agriculteurs vont-ils payer de l'eau du Rhône alors que la plupart d'entre eux ont des forages gratuits ? Quel est le taux de raccordement actuel des agriculteurs et à plus long terme ? Réponse embarrassée du directeur de BRL : il n'y aura raccordement que si son coût est financé par l'agence de l'eau Rhône Méditerranée Corse, les collectivités territoriales (départements et région) et les intercommunalités ; le prix du m³ est quant à lui relativement faible (11 centimes / m³) ; le taux de raccordement devrait atteindre les 50 % en 2021. Le prix du m³ pour des usages autres qu'agricoles est plusieurs fois celui pour l'agriculture, prouvant s'il en était besoin que le prix du m³ pour l'agriculture est aussi largement subventionné. Parler de recouvrement des coûts dans ces conditions est une plaisanterie.

Le financement et le recouvrement des coûts des systèmes d'irrigation à partir des eaux usées traitées posent aussi des problèmes souvent insurmontables, même si les agences de l'eau, les collectivités territoriales et les intercommunalités sont prêtes à subventionner une partie de ces systèmes. Ecofilae, un bureau d'études spécialisé dans les projets de Reut, considère que trois projets de Reut sur quatre ne sont pas viables d'un point de vue strictement économique. Et le règlement européen relatif aux exigences minimales applicables à la réutilisation de l'eau, qui impose des règles et contrôles sanitaires plus stricts que ceux qui sont appliqués actuellement en France, va entraîner une augmentation des coûts d'investissement et d'exploitation.

Notons pour finir que l'argent qui sert à subventionner l'irrigation provient *in fine* des usagers et des contribuables autres qu'agricoles. La moindre des choses serait de leur demander systématiquement leurs avis sur l'usage qui en est fait. Mais, pour cela, il faudrait une gouvernance bien différente de celle qui existe dans les comités de bassins, les CLE, les EPTB/EPAGE et les comités de pilotage des PTGE.

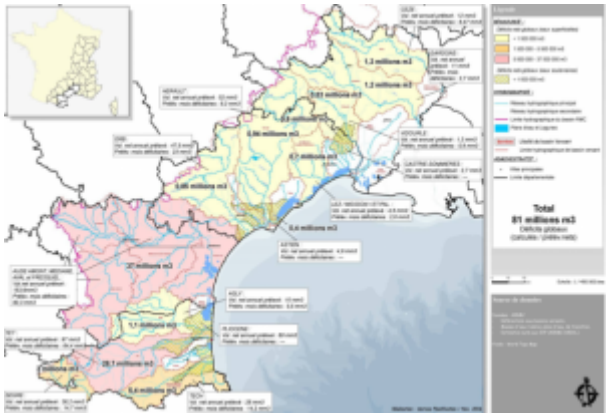
5. Quelle agriculture devrait en priorité bénéficier de l'accès à l'eau pour irriguer ?

Stocker de l'eau en hiver dans les retenues et l'utiliser pour irriguer en été paraît être une bonne idée, mais ce n'est pas le cas. En effet, contrairement à ce qu'affirment la FNSEA et les irrigants, l'eau n'est jamais excédentaire en hiver. Le cycle de l'eau, ce

n'est pas que de l'eau qui s'écoule pour se jeter et se perdre en mer, c'est aussi des pluies qui alimentent les milieux aquatiques. Le stockage d'eau par les zones humides, la recharge des nappes et l'infiltration de l'eau dans le sol (eau verte) en hiver est le meilleur moyen d'avoir de l'eau en été pour différents usages, y compris agricoles, tout en préservant les milieux aquatiques.
Malheureusement, les PTGE privilégient les solutions techniques basées sur des retenues de substitution pour augmenter les capacités de stockage, et ceci afin de maintenir des rendements élevés pour des cultures qui de toute façon ne sont plus adaptées aux nouvelles conditions hydroclimatiques.
Parallèlement, la destruction de zones humides continue en France.

Les hydrologues connaissent depuis longtemps les problèmes posés par les retenues. Le taux d'évaporation de l'eau d'une retenue est de 30 à 50 %, beaucoup plus élevé que le taux d'évaporation de l'eau dans le sol. Le volume d'eau évaporé n'est pas restitué dans le territoire de la retenue, ce qui peut aggraver ou provoquer son déficit hydrique. Les retenues impactent aussi le bassin à l'aval, parce que leurs eaux sont restituées plus chaudes et de moins bonne qualité après avoir stagné dans la retenue.
Reprenant les recommandations de l'Union européenne, les ministères de l'agriculture et de la transition écologique affirment haut et fort que les PTGE ne conduiront qu'à des projets d'irrigation faisant un usage efficace de l'eau. Pourtant, il est clair que les retenues diminuent fortement l'efficacité d'un système d'irrigation, quelle que soit la manière dont on évalue ladite efficacité.

Les territoires couvrant les départements du Gard, de l'Hérault, de l'Aude et des Pyrénées-Orientales sont tous en déficit hydrique (Voir la carte ci-dessous de l'agence de l'eau Rhône Méditerranée Corse).

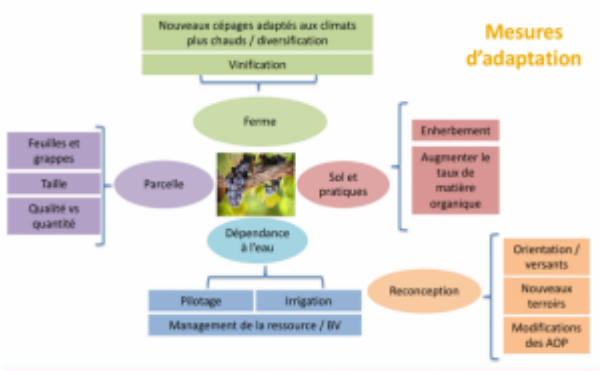


Selon l'agence de l'eau Rhône Méditerranée Corse, les territoires ayant un déficit hydrique inférieur à 1 million de m^3 d'eau retrouveront l'équilibre après quelques années d'application des mesures d'économie d'eau adoptées dans leur PGRE. Mais c'est sans compter les nouveaux projets d'irrigation que proposent les collectivités territoriales et que cherche à imposer l'agrobusiness avec l'aide du gouvernement.

Les associations environnementales demandent une gestion durable de l'eau en agriculture, qui limite le recours à l'irrigation et minimise son impact sur les milieux aquatiques. Pour cela, l'irrigation doit bénéficier en priorité à des cultures nécessitant peu ou pas d'intrants, adaptées aux conditions hydroclimatiques actuelles et à venir, et dont les produits sont commercialisés en circuit court et dans une logique de souveraineté alimentaire.
L'instruction du 7 mai 2019 reprend une partie de ces priorités, mais les fait passer malheureusement après la valorisation économique, puisque le PTGE doit « *sélectionner les solutions les plus porteuses de retombées socio-économiques positives pour le territoire* ». Les nombreux projets d'irrigation pour le maïs (bassines dans la Sèvre Niortaise et barrage/réservoir à Sivens, Reut dans les Hautes-Pyrénées...) et la vigne (projets majoritaires dans le Gard, l'Hérault, l'Aude et les Pyrénées, alors que les projets pour le maraîchage sont rares) montrent, s'il en était besoin, à quel point la France s'oriente vers une gestion non durable de l'eau en agriculture à l'image de celle depuis longtemps pratiquée en Espagne.

Des solutions alternatives à l'irrigation pour adapter

l'agriculture à des conditions hydroclimatiques plus difficiles existent pourtant. Le projet européen Life AdaptAgri a démontré que l'élevage, les grandes cultures céréalières et la vigne peuvent devenir plus résilientes au changement climatique par la mise en œuvre de mesures d'adaptation qui présentent également de multiples bénéfices environnementaux. Dans le cas de la vigne, il s'agit par exemple de choisir des cépages adaptés à des climats plus chauds et secs, à rendre les sols plus vivants en augmentant leur taux de matière organique et plus aptes à stocker de l'eau, à ne plus désherber systématiquement, à privilégier la qualité plutôt que la quantité du vin produit (voir schéma de Solagro ci-dessous).



Ces solutions alternatives impliquent l'évolution du modèle agricole productiviste et non durable actuel vers l'agroécologie. Elles se heurtent à la résistance d'une grande partie du monde agricole.

SIGLES ET ACRONYMES

APCA : Assemblée permanente des Chambres d'agriculture

ASA : Association syndicale autorisée

Asap : loi Accélération et simplification de l'action publique

CGAAER : Conseil général de l'alimentation, de l'agriculture et des espaces ruraux

CGEDD : Conseil général de l'environnement et du développement durable

CNE : Comité national de l'eau

DDT(M) : Direction départementale des territoires (et de la mer)

DRAAF : Direction régionale de l'rlimentation, de l'rgriculture et de la forêt

DREAL : Directions régionale de l'environnement, de l'aménagement et du logement

EPCI : Établissement public de coopération intercommunale

EPAGE : Établissement public d'aménagement et de gestion de l'eau

EPTB : Établissement Public territorial de bassin

ERC : Éviter Réduire Compenser

EVP : Étude de volumes prélevables

FNE : France Nature Environnement

OUGC : Organisme unique de gestion collective

PAGD : Plan d'aménagement et de gestion durable

PLF : Projet de Loi de finances

PGRE : Projet de la gestion de ressource en eau

PTGE : Projet de territoire pour la gestion de l'eau

Reut : Réutilisation des eaux usées traitées

SAGE : Schéma d'aménagement et de gestion de l'eau

SDAGE : Schéma directeur d'aménagement et de gestion de l'eau

BIBLIOGRAPHIE

Rapport Martin sur la gestion quantitative de l'eau en agriculture

2e Conférence environnementale sur le développement durable

Instruction pour la mise en œuvre au niveau territorial des politiques de l'écologie...

Rapport Tandonnet-Lozach - Eau : Urgence déclarée

Rapport Pointereau - Gestion de l'eau : agir avec pragmatisme et discernement

Eau, agriculture et changement climatique : Statu quo ou anticipation ?

Communication présentant les actions pour une meilleure gestion de l'eau en période de sécheresse

Rapport Bisch relatif à la gestion quantitative de l'eau pour faire face à la sécheresse

Instruction aux préfets relative aux projets de territoire pour la gestion de l'eau

Guide pratique de FNE sur les PTGE

Guide d'aide à la réalisation d'analyses économiques et financières des PTGE à composante agricole

Bilan du dispositif des OUGC pour l'irrigation

Vers la décroissance démographique

mardi 15 décembre 2020, par Dominique Taddei

Originellement, la démographie est née, en Angleterre au milieu du XVIIe siècle, sans doute sous l'impulsion de John Locke, en s'intéressant centralement à la mortalité, avec la publication, en 1662, des *Observations naturelles et politiques sur les tables de mortalité de la ville de Londres* (H. Le Bras, Paris, Gallimard/Le seuil, 2001). Il est vrai qu'il fut longtemps impossible d'avoir des statistiques de valeur équivalente pour la natalité, compte tenu du fait que l'enregistrement effectué était celui des actes de baptême et qu'il conduisait ainsi à sous-estimer les naissances, ainsi que la mortalité infantile qui était celle de toutes les sociétés anciennes. Heureusement, cette origine politique de la démographie eut, pour effet attendu, un siècle plus tard, de commencer à améliorer les niveaux d'hygiène, de santé publique et de surveillance générale des conditions de vie de toute la population, et notamment des femmes et des enfants.

Il devait en découler un premier décollage démographique, qui inquiéta si fort le pasteur Robert Malthus qu'il mit, au contraire, l'accent sur la croissance de la natalité. Il comparait essentiellement cette croissance à celle de la quantité de subsistances disponible, à l'aide de prétendues lois de progression, lesquelles parurent vite erronées : sa supposée progression arithmétique des subsistances n'a aucun fondement logique et ne correspond à une réalité empirique que de manière purement fortuite ; sa progression géométrique de la population a un fondement plus solide, à ceci près qu'elle n'engendre pas une croissance exponentielle sans fin, mais qu'elle se combine tôt ou tard à une force de freinage, engendrée par les limites dans lesquelles elle évolue. Ceci conduirait plutôt à *une croissance démographique en S*, dite courbe sigmoïde ou logistique, due au mathématicien belge Verhulst, qui devait s'avérer pertinente dans de nombreuses disciplines, mais qui suppose une limite supérieure qui, en démographie, reste à préciser et surtout à démontrer.

Cependant, en 1934, Adolphe Landry (1874-1956) publiait « La révolution démographique » (nouvelle édition Ined, 2 020), un livre qui révolutionnait la démographie, en ce qu'il était centré sur la comparaison des évolutions respectives des taux de mortalité et de natalité : il analysait comment *les sociétés contemporaines avaient substitué au régime démographique traditionnel, reposant sur des taux de natalité et de mortalité élevés, un nouveau régime basé sur des taux réduits*. Mieux encore, il montrait que le recul tardif du premier sur le second entraînait une croissance démographique accélérée, une « révolution », qui ne cesserait que lorsque le taux de natalité serait descendu au niveau de celui de la mortalité.

Depuis près d'un siècle, *cette théorie est devenue dominante sous le nom édulcoré de 'transition démographique'.* L'Ined définit comme suit cette dernière : « Le passage d'un régime traditionnel où la fécondité et la mortalité sont élevées et tendent à s'équilibrer à peu près à un régime où la natalité et la mortalité sont faibles et s'équilibrent également ». L'usage de cette expression suppose donc, d'une part, pour le passé un régime quasi-stationnaire tel qu'on l'observe quand, sur une période suffisamment longue, le taux annuel de variation de la population reste près de zéro ; et, d'autre part, pour l'avenir, ce terme de « transition » suppose qu'à l'issue du processus, on retrouverait un régime de même nature. On notera, au passage, que Landry ne préjugeait pas de cette future stationnarité, et même qu'il en discutait les conditions politiques progressistes permissives, à la fin de son ouvrage.

En 2020, en s'appuyant sur l'ensemble des travaux rétrospectifs et prospectifs les plus récents, il est temps de renoncer, non à son analyse initiale, qui demeure incontournable, mais à cette idée de

transition, alors que tout montre qu'*on se dirige vers une décroissance démographique marquée dans l'ensemble des pays du monde*, y compris probablement au début du siècle prochain ceux de l'Afrique subsaharienne, dont les taux de fécondité demeurent aujourd'hui encore les plus élevés.

* *

Pour réviser les évolutions antérieures, améliorer les analyses prospectives et approfondir les comparaisons internationales, une grandeur de plus en plus utilisée est *le taux final de descendance féminine*, qui revient à comptabiliser combien d'enfants ont eu en moyenne les femmes atteignant l'âge de 50 ans, en faisant la somme des taux de fécondité par âge d'une génération. L'avantage essentiel de cet indicateur sur les taux de fécondité, dits conjoncturels ou synthétiques, pour des études séculaires ou pluriséculaires, est qu'il est doté d'une bien plus grande stabilité, gommant en particulier les variations de l'âge moyen des maternités : ainsi, en France, l'âge moyen des premières naissances a pu passer de 30 à 25 ans entre 1945 et 1973 avant de remonter progressivement de 25 à 30, sans que cela n'affecte dans les mêmes proportions le taux de descendance finale demeuré proche d'un état démographique stationnaire. Mais, surtout, cet indicateur permet de montrer que, dans les pays déjà entrés en décroissance démographique (cf. infra), il n'y a aucune raison de croire à une remontée tendancielle de la fécondité vers un taux de 1,5, comme le suppose le modèle de l'ONU, ou encore moins de 1,75, comme le font d'autres modèles, et encore moins évidemment supérieurs à 2, ce qui serait nécessaire pour éviter la perpétuation de cette décroissance, comme nous allons le voir. Or, la divergence sur cette hypothèse explique finalement à elle seule les deux tiers des différences finalement obtenues entre les différentes projections de la population mondiale pour le reste du siècle.

Un taux final de descendance qui assurerait la stationnarité d'une population, hors migrations, peut être appréhendé en effet, à l'instar d'un taux net de reproduction, en prenant en compte deux éléments assez faciles à mesurer :

- d'une part un « taux de masculinité » qui tient compte de ce que l'on recense dans tous les pays à toutes les époques, un peu plus de naissances masculines que féminines à un taux presque invariable, autour de 1,07 ;
- d'autre part, la probabilité pour une femme d'être encore en vie à l'âge moyen de la procréation dans la population considérée. À la différence du précédent, ce facteur est évidemment variable dans le temps et dans l'espace, suivant les conditions sanitaires des pays. Aussi, aujourd'hui, le taux final de descendance est encore de 3,3 environ dans certains pays d'Afrique subsaharienne, mais seulement de 2,1 dans les pays les plus développés, où la mortalité infantile est devenue statistiquement très faible, si bien qu'environ 99% des femmes vivent encore à l'âge moyen des maternités, qui est proche de 30 ans.

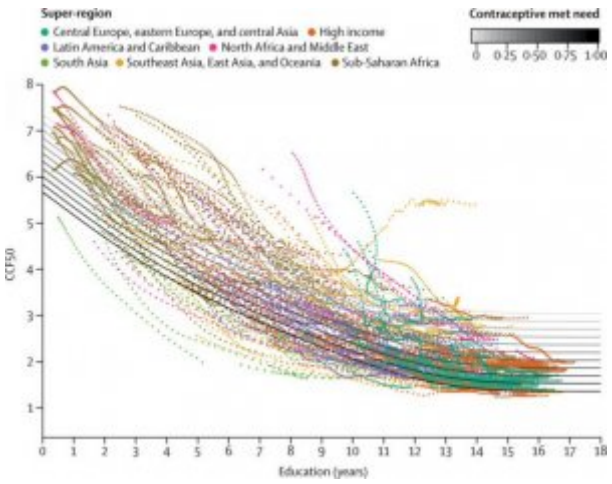
Avoir un taux de descendance finale égal à ce taux de reproduction d'état stationnaire, c'est assurer pour un pays une constance du nombre de femmes d'une génération sur l'autre, hors migrations. En 2020, ce taux de reproduction est, à l'échelle mondiale, d'environ 2,3, alors que le taux observé de descendance finale des générations féminines est tombé légèrement en dessous de 2,5. Cette différence suffit encore pour assurer une augmentation de la population mondiale, mais le resserrement progressif de cet écart fait que celle-ci ne fait que décélérer depuis plus d'un demi-siècle : le point d'inflexion, caractéristique de toute courbe en S, fut atteint en 1964, époque où la croissance de la population mondiale fut maximale. Bien entendu, ces chiffres, et ces dates, varient très largement de pays à pays. Ainsi, quand, après guerre, l'Allemagne et d'autres pays d'Europe à sa suite ont connu durablement un taux d'environ 1,4, cela a signifié que trois mères ont eu en moyenne deux filles, et, sur une génération supplémentaire, que 9 grands-mères ont

eu en moyenne quatre petites filles, soit une réduction de plus de la moitié de la population, hors migration, en à peine plus d'un demi-siècle. C'est d'ailleurs ce qui attend, selon toute vraisemblance, la moitié de l'humanité dans le prochain demi-siècle.

Ce taux de descendance finale a longtemps été sous-utilisé par les démographes, pour la bonne raison qu'il ne pouvait pas prendre en considération les évolutions récentes, concernant notamment les nouvelles générations, puisqu'il fallait attendre qu'elles aient atteint la cinquantaine pour comptabiliser leur progéniture... Mais, aujourd'hui, les travaux économétriques les plus sérieux convergent pour démontrer qu'on peut valablement les anticiper à partir des régressions effectuées sur l'ensemble de leurs variables déterminantes et, en particulier, les deux principales d'entre elles (qui fournissent plus de 80 % de la régression) : *la durée de scolarité des filles et leur libre accès aux moyens modernes de contraception qu'elles peuvent employer elles-mêmes.*

Le graphique 1, dû à l'équipe IHME de l'Université de Washington (cf. « Scenarii de fécondité, mortalité, migrations et population pour 195 pays de 2017 à 2100 », *The Lancet*, juillet 2020), montre très clairement que, dans toutes les régions et les pays du monde, les femmes ont une descendance finale de 6 à 8 enfants, quand elles ont connu moins de deux ans d'éducation ; elles n'en ont plus que deux ou moins, quand elles en connaissent une dizaine d'années. Comme on peut l'observer sur ce graphique, les changements les plus spectaculaires s'effectuent surtout pour les premières années de scolarité et vont en s'atténuant jusqu'à environ la dixième, ce qui explique le caractère incurvé vers l'origine des axes de la relation pour presque tous les pays.

Graphique 1 : Descendance finale des femmes



* *

Ce mode d'approche, en termes de renouvellement des générations féminines, conduit à *redéfinir, en les enrichissant, les « trois âges » standard de la démographie :*

- *L'âge ancien - des origines au milieu du XVIIIe siècle - est bien celui d'une quasi-stationnarité démographique, avec un taux de reproduction nette et un taux* de *descendance finale très élevés et relativement comparables*, de l'ordre de 6 à 8 enfants par femme : les fluctuations intra-séculaires dues aux famines, aux guerres et aux épidémies, ainsi que les phases de rattrapage qui s'ensuivaient généralement, étaient plus marquantes pour les contemporains et les observateurs jusqu'aux premiers grands travaux rétrospectifs de la démographie historique, tandis que la tendance ascendante de plus long terme restait imperceptible. Ainsi, la population mondiale avait pu passer d'environ 400 millions en 1300 à 600 millions en 1700, pour passer à un milliard en 1800, grâce à une accélération récente : vers 1750, une population mondiale d'environ 750 000 individus (dix fois moins qu'aujourd'hui) traduisait encore la faiblesse du taux de croissance multiséculaire et millénaire. Ce

relatif équilibre entre mortalité et natalité était déterminé, de façon contradictoire, par un environnement traditionnel, à la fois sur le plan sanitaire et sur le plan culturel : le premier entraînait une forte mortalité, à la fois infantile, mais aussi maternelle, et un pourcentage élevé de fausses couches et d'avortements ; le second déterminait la quasi-absence de scolarisation des femmes et leur ignorance des méthodes contraceptives efficaces.
Or, à des dates qui s'échelonnent, selon les pays, depuis la fin du XVIIIe siècle en Angleterre jusqu'à aujourd'hui à peu près partout dans le monde, *l'environnement sanitaire des femmes et de leurs jeunes enfants s'est amélioré toujours et partout bien avant celui de leur environnement éducatif et culturel.*

- *Le second âge, que l'on dit transitoire, ou mieux révolutionnaire à la manière d'Adolphe Landry, est celui de la croissance démographique d'apparence exponentielle* qui voit le taux de reproduction nette des générations baisser progressivement, d'abord dans les pays européens, sous l'effet de la réduction de la mortalité des petites filles, puis progressivement celle des femmes en âge de procréer. Durant toute cette période, plus ou moins longue suivant les pays, les progrès de l'éducation des filles et leur possibilité d'accéder à la contraception étaient si ce n'est négligeables, du moins bien trop faibles pour faire baisser dans les mêmes proportions le taux de descendance finale que l'on pouvait observer.
Néanmoins, *les progrès sanitaires, en direction de la population féminine de moins de 50 ans et de leurs jeunes enfants, finissent par plafonner*, ne serait-ce que pour des raisons logiques (le taux de mortalité infantile est proche de zéro dans tous les pays les plus développés...), tandis que les progrès de l'éducation féminine et de l'accès à la contraception finissent par se répandre, non sans combat, dés la fin du XVIIIe siècle en Europe occidentale, puis d'un continent à l'autre et, finalement, trois siècles plus tard en Afrique subsaharienne.

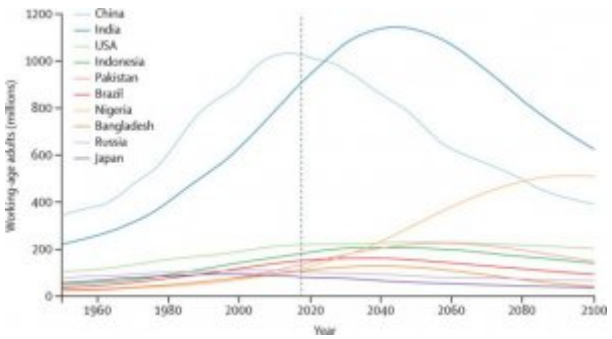
- *Le troisième âge est celui, non de la nouvelle stationnarité prédite par la théorie de la transition, mais celui de la décroissance démographique*, qui voit tomber le taux de descendance finale des femmes, au dessous de 2,1, voire de 1,5, soit largement inférieur au taux net de reproduction des générations. Cette tendance est universelle, mais la question de savoir vers quel taux de descendance finale pourraient tendre les différents pays est absolument cruciale : suivant qu'il s'agirait de 1,4 ou 1,75% (comme le projettent les études de l'ONU) ou 2,1 comme pourraient l'avancer les plus optimistes ou volontaristes, le destin des pays et de leurs relations sera totalement différent. Or, cette tendance fondamentale n'obéit à aucune détermination exogène connue, contrairement à ce que semblent croire certains auteurs récents (D. Bricket et J. Ibbitson, *Planète vide : le choc du déclin de la population mondiale* (Hachette, 2019). Il suffit, pour s'en convaincre, de voir la situation bien différente des pays européens. On connaît ainsi le contraste entre les anciens belligérants de la dernière guerre mondiale : les pays vaincus (Allemagne, Japon...) ont résolument opté pour une forte réduction

des naissances pour des raisons qui mériteraient d'être approfondies, même si elle a pu être masquée par l'immigration et la réunification pendant quelques décennies pour le premier de ces pays. *A contrario*, cette réduction est jusqu'ici très contrariée dans des pays comme la France, et dans une moindre mesure le Royaume-Uni, qui semblent avoir voulu justifier *a posteriori* leur place dans le camp des vainqueurs par des comportements collectifs et des politiques natalistes. Même aujourd'hui, entre pays voisins et en bien des points comparables, la fécondité de l'Espagne et de l'Italie sont tellement basses que ces deux pays risquent d'avoir une population deux fois moindre d'ici la fin du siècle, alors que celle de la France se maintiendrait ! Autrement dit, l'évolution des prises de conscience, des comportements collectifs et des politiques qui en tiennent compte est fondamentale.

* *

La récente publication dans la revue *The Lancet* des projections (qualifiées abusivement de prévisions « *forecasts* » : cf. infra), effectuées par l'équipe IHME déjà citée, apporte des éclairages, dont on peut discuter les détails, mais dont les grandes tendances et les ordres de grandeur paraissent convaincants : *la population mondiale atteindrait son zénith dès les années 2060, avec un peu moins de 10 milliards, avant de commencer de décroître de façon de plus en plus générale*, au point que cette décroissance concernerait 184 sur 195 des pays retenus, à la fin du siècle, et que la population mondiale redescendrait alors à quelque 8 milliards et demi d'individus. Les projections de la Direction de la population de l'ONU (2019) sont certes plus élevées, en ce qu'elles supposent qu'un relatif redressement devrait s'opérer dans les pays où la fécondité est devenue la plus faible, ce qui retarderait d'un demi-siècle l'âge de la décroissance démographique. Mais, comme le notent les auteurs du IHME, rien ne permet de faire de cette dernière supposition une hypothèse centrale, car elle ne s'observe que dans une minorité de pays et, ce en s'appuyant sur un taux de fécondité qui s'avère fluctuant. *A contrario*, si l'on atteignait les objectifs de développement durable de l'ONU, en matière d'éducation des filles et de contraception, la population mondiale tomberait à quelque 6 milliards, au moins un de moins qu'aujourd'hui. C'est pourquoi, en s'en tenant à la population en âge de travailler, les auteurs proposent les projections suivantes :

Graphique 2 : Adultes en âge de travailler



La généralité de cette courbe en cloche, en particulier dans les dix pays les plus peuplés du monde (cf. graphique 2), traduit bien que la forme en S jusqu'ici observée de la population ne relève pas de la loi de Verhulst, dans la mesure où cette dernière tendrait asymptotiquement vers une limite supérieure et non pas vers une décroissance, contrairement à ce que l'on a observé d'abord au Japon, puis en Russie, tendance qui devrait gagner successivement tous les grands pays du monde et, par conséquent, dans les décennies à venir, la population mondiale. Ceci s'explique par le fait que ce retournement n'a pas une cause à proprement parler écologique, mais qu'il s'explique par un décalage temporel marqué entre les fonctions de mortalité et de natalité. Or, pour ces dernières, *personne n'est en mesure de proposer une prédiction raisonnée sur le taux de descendance finale des générations féminines vers lequel on devrait tendre*, à supposer même qu'un tel attracteur doive exister : à défaut d'un déterminisme prédictif, il est donc plus important de s'interroger sur l'évolution des prises de conscience, des préférences collectives et des politiques, qui pourrait influencer ce taux de descendance. Tout au plus, pourra-t-on noter qu'une

population mondiale, à la fois stationnaire en nombre et durable sur le plan écologique, correspondrait à environ quatre milliards d'individus, avec leurs modes de vie actuels, si on tient compte d'une « empreinte » actuelle proche de 1,7, à l'échelle de la planète. On comprend immédiatement que la décroissance démographique ne sera nullement suffisante pour épargner aux prochaines générations les pires catastrophes (extinction de masse, dérégulation climatique, pollutions en tout genre, etc.). Mais il existe heureusement bien d'autres manières de réduire cette empreinte, la décroissance démographique n'étant qu'une variable à ne pas négliger dans cette stratégie.

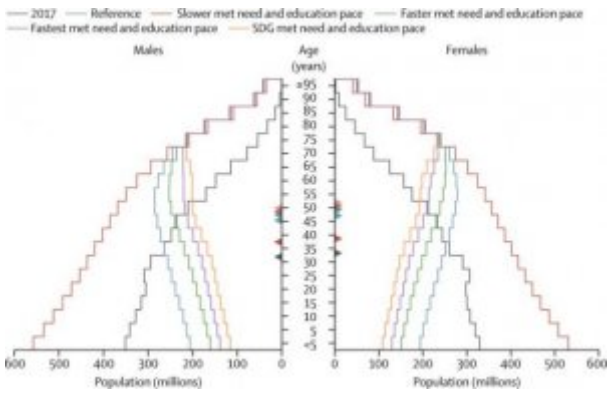
Au demeurant, cette universalité de la décroissance démographique présente ou prochaine ne doit pas occulter des situations nationales particulières riches d'enseignement. Ainsi, le caractère moins lisse, plus « tremblotant », de la courbe chinoise est le reflet du volontarisme particulièrement marqué de la Chine, avec la « politique de l'enfant unique », puis son abandon : on remarque qu'elle se fera évidemment encore sentir dans les années 2060 avec la réduction marquée des générations féminines qui en découlera. Cet exemple particulièrement important à l'échelle globale nous rappelle aussi que *des préférences collectives et des politiques nationales (y compris migratoires) différentes pourraient conduire à des situations démographiques tout à fait opposées en une ou deux générations,* du fait en particulier que les populations réagiraient différemment aux premiers effets criants de la décroissance démographique. C'est bien pourquoi, indépendamment de toutes les causes exogènes qu'on voudra bien envisager, l'exercice prospectif ne relève nullement d'une prévision ou d'une prédiction. Il est toujours possible à un peuple d'infléchir d'abord, puis ultérieurement, de modifier le « sort » que ce genre d'exercice semble lui promettre : il dispose pour cela, non seulement des politiques migratoires, mais aussi natalistes. En effet, au-delà des déterminants centraux que représentent l'éducation des filles et l'accès aux moyens contraceptifs modernes, les accès à un emploi stable, à un logement décent et des moyens de garderie collective pour les enfants les plus jeunes sont des moyens éprouvés pour faire remonter un taux de fécondité au moins au seuil de reproduction stationnaire. Cela est particulièrement vrai dans des pays comme la France où le désir d'enfants exprimé par les jeunes couples dans toutes les enquêtes est significativement supérieur à 2,1, et *a fortiori* à celui observé, qui est d'environ 1,9. Dans d'autres pays, asiatiques notamment, où la solidarité intergénérationnelle supplée tant bien que mal la faiblesse des systèmes de sécurité sociale, on peut bien penser que seul le renforcement de ces derniers pourrait faire remonter substantiellement les nombres d'enfants désirés et effectivement mis au monde.

Quoi qu'il en soit de ces politiques de redressement du niveau des naissances pour essayer de le rapprocher du taux de renouvellement des générations féminines, le zénith de la courbe de population surviendra à des périodes si distantes entre continents et pays qu'il devrait en résulter, pendant longtemps, une situation mondiale violemment contrastée : d'un côté *des pays, grands ou petits, en véritable implosion démographique*, avec une population réduite de moitié au Japon, puis en Chine et en Inde, mais aussi dans la plus grande partie de l'Europe centrale et orientale ou méditerranéenne ; *et, de l'autre côté, une explosion démographique confirmée avec une multiplication par 3 dans l'Afrique subsaharienne*, le plus grand de ces pays, le Nigéria devenant le deuxième pays le plus peuplé au monde. Il est à peine besoin de dire quelle importance revêtiront d'ici là les questions géopolitiques, et, en particulier, migratoires, face à des situations aussi contrastées.

Les contradictions et tensions ne seront pas moins problématiques à l'intérieur des différents pays, l'ancienne pyramide des âges adoptant progressivement une forme d'amphore (cf. graphique 3), avec un âge moyen s'approchant de 60 ans pour les femmes et de 65 ans pour les hommes. Les octogénaires (et plus) devenant aussi nombreux que les enfants de moins de 5 ans, on verrait s'élargir la problématique japonaise qui conduit à produire plus de couches pour les premiers que pour les seconds… Plus sérieusement, il y a toutes les raisons de penser que *ces pays vieillissants étant les plus nombreux, la*

croissance mondiale de la productivité par habitant, déjà très faible, devrait encore s'affaiblir pour au moins deux raisons : directement par la baisse de la part de la population en âge de travailler, comme l'illustre le graphique 2 ci-dessus, et indirectement par une moindre appétence pour les activités marchandes de l'ensemble, incluant la prise en compte des risques sanitaires et écologiques, sans qu'il soit facile d'évaluer la part respective de ces deux facteurs. Mais quelle qu'elle soit, ces tendances devraient rendre encore plus cruciales qu'aujourd'hui les questions de répartition des revenus et des patrimoines et, plus précisément, celles des inégalités sociales, au sens le plus large du terme. De même, cette décroissance vraisemblable des productions marchandes posera inéluctablement, avec une acuité nouvelle, la question du développement des activités non marchandes, qu'elles revêtent des formes publiques et/ou communautaires.

Graphique 3 : Pyramide des âges selon les scénarios des besoins et d'éducation



* *

La décroissance n'est donc pas une préférence idéologique parmi d'autres. Elle est une réalité tendancielle, séculaire, assurément pour la population mondiale, probablement pour l'économie marchande. Il est donc grand temps que les opinions publiques et les décideurs se préoccupent collectivement des conséquences de cette décroissance, non pas seulement sur le plan écologique, mais aussi sur le plan socio-économique de chaque pays et sur celui des relations géopolitiques et migratoires entre les pays.

Il n'y a pas de monnaie magique, mais il pourrait y avoir un usage démocratique de la monnaie

mardi 15 décembre 2020, par Jean-Marie Harribey

La monnaie, cette construction sociale à part entière, fait l'objet de discussions permanentes, certaines très étonnantes, que les conséquences de la pandémie du coronavirus Covid-19 ont encore avivées. Ce serait impossible d'en dresser la liste complète. On peut juste tenter d'énumérer les points les plus saillants ou les plus fréquemment controversés. Dans ce court texte, l'objectif est, d'une part, de rappeler les éléments les plus élémentaires sur la monnaie (les deux premiers points ci-après) qui peuvent recueillir un assez large accord, même s'il existe encore quelques réfractaires, et, d'autre part, de présenter quels sont ceux qui sont âprement discutés parmi les économistes, les dirigeants des institutions financières et les politiques (les cinq points suivants). Je précise que sur aucun des sept points que je présente ci-dessous, il n'y a d'innovation théorique de ma part. Tous ces points sont depuis fort longtemps dans le débat public, mais plusieurs d'entre eux sont souvent passés sous silence ou niés.

1. La monnaie est moins un outil économique qu'une institution sociale, un « fait social total » [1]

Trois choses que nous ont apprises l'histoire et l'anthropologie : avant d'être un instrument économique, la monnaie est une institution relative aux échanges sociaux ; elle est bien antérieure dans l'histoire humaine au capitalisme, auquel elle ne se réduit pas ; elle est, dans notre société moderne, à double face : un bien privé permettant les échanges de biens et services ainsi que l'achat de la force de travail en vue de l'accumulation du capital, et un bien public par le biais duquel sont assurés des services d'intérêt général (la Sécurité sociale et l'éducation publique par exemple).

Si l'on excepte quelques économistes socio-sceptiques, orphelins de Margaret Thatcher, plus personne ne croit en l'existence de 7 milliards de Robinson Crusoé, chacun sur son île. L'être humain est un être social, et la monnaie est l'une des institutions dont la société s'est dotée pour signifier l'appartenance de chacun au tout. La facilité avec laquelle circule la monnaie est fondée sur la confiance en elle, qui repose elle-même sur la légitimité que lui a décernée le pouvoir politique et sur la capacité d'un système productif à même de fournir les biens et services nécessaires.

De ces trois leçons, on peut tirer l'idée que la gestion de la monnaie ne doit pas être abandonnée à de prétendues lois du marché, mais qu'elle doit être une affaire commune. [2]

2. La création de monnaie dite *ex nihilo*

C'est l'une des questions qui intriguent et inquiètent parfois le grand public : y aurait-il une source cachée d'argent que l'on ne nous dirait pas ? Le complot irait-il jusqu'à nous laisser volontairement dans l'ignorance de ce trésor dissimulé on ne sait où, ou bien, pire encore, s'agirait-il d'un tour de prestidigitation qui se solderait par un désastre calamiteux pour la société, auquel cas la monnaie créée à partir de rien ne vaudrait donc rien ?

Commençons par le plus simple. Aujourd'hui, la monnaie n'est pas émise (ou créée) par le souverain, frappée à son effigie, sous forme ou en contrepartie d'une réserve de métal précieux. Elle est créée par le système bancaire lorsque celui-ci accorde des crédits aux agents économiques non financiers, entreprises et ménages, qui le demandent. On dit qu'elle est endogène aux besoins de ces agents. En

vertu de quel pouvoir le système bancaire possède-t-il cette capacité ? En vertu du pouvoir qui lui a été délégué par le souverain (l'État le plus souvent ou un groupements d'États).

Mais le système bancaire est organisé hiérarchiquement. À la base, les banques ordinaires (privées ou publiques, peu importe à ce stade) qui, moyennant des garanties apportées par les demandeurs, accordent des crédits en les inscrivant sur les comptes de ceux-ci. C'est donc une monnaie écrite, dite scripturale. Elle ne nécessite aucun dépôt préalable dans les coffres des banques. Au contraire, de multiples dépôts naîtront des dépenses effectuées grâce aux crédits.

Au-dessus des banques, figure la banque centrale, dite parfois banques des banques, dont la mission est double, voire triple. La première mission est d'assurer le refinancement des banques ordinaires qui, pour solder leurs engagements réciproques consécutifs aux ordres de virements de leurs clients, doivent avoir leur compte auprès de la banque centrale approvisionné en monnaie *centrale*, c'est-à-dire celle que seule la banque centrale a le pouvoir d'émettre. Cet approvisionnement se fait lorsque les banques apportent à la banque centrale des titres, moyennant le taux directeur de cette dernière. En faisant varier ce taux, la banque centrale rend plus ou moins facile le refinancement et, par contrecoup, régule la politique de crédit des banques. À ce titre, cette mission est celle de « prêteur en dernier ressort » des banques lorsque celles-ci se trouvent en difficulté ou tout simplement en manque de liquidités « centrales » sur le marché interbancaire [3].

Mais, voici déjà la première pierre d'achoppement entre les économistes : ce n'est pas la banque centrale qui crée l'essentiel de la monnaie [4], elle ne met en circulation que la monnaie dite fiduciaire (billets et pièces) et elle crédite sur demande les comptes des banques en monnaie scripturale. Ce n'est même pas elle qui a l'initiative de déclencher le mouvement de crédit à l'économie qui se multiplierait ensuite. Ainsi, l'idée qu'agirait un « multiplicateur du crédit » appliqué aux réserves des banques, à partir des décisions de la banque centrale, est aujourd'hui abandonnée par la plupart des économistes.

La deuxième mission de la banque centrale provient de son monopole d'émission des billets et des pièces, lesquels ne s'ajoutent pas à la monnaie qui circule dans l'économie, mais qui sont mis en circulation par l'intermédiaire des banques par soustraction à leurs réserves à la banque centrale. Si j'ai besoin de billets, mon compte bancaire est débité, et le compte de la banque à la banque centrale est débité lorsqu'elle fait appel à celle-ci. Donc, pour donner une première définition et mesure de la masse monétaire qui circule entre les mains des agents économiques non financiers, il faut ajouter les sommes inscrites sur leurs comptes de dépôts à vue et les billets et pièces [5].

La troisième mission de la banque centrale est variable selon les politiques menées qui accordent la priorité soit à la lutte contre l'inflation, donc à la stabilité monétaire qui garantit la rente financière, soit à l'activité économique (production et emploi).

Ces trois missions se trouvent au centre de l'actualité depuis que les crises financières se sont succédé au cours des dernières décennies, et particulièrement depuis l'irruption de la pandémie du coronavirus. Outre le fait que les pays membres de l'Union européenne ont adopté le principe d'un emprunt collectif de 750 milliards d'euros pour aider les pays membres à relancer leurs économies (312,5 milliards de subventions et le reste en prêts), la Banque centrale européenne (BCE) procédera au rachat de titres publics et privés à hauteur de 1350 milliards d'ici juin 2021, et peut-être, apprend-on ces jours derniers, à hauteur de 1850 milliards d'ici la fin 2021. Dans ce cas dit d'assouplissement quantitatif (*quantitative easing* en anglais), s'agit-il de création de monnaie de la part de la BCE ? Si ces sommes restent au crédit des comptes des banques, il n'y a aucune création. Il n'y a création que si les banques procèdent à l'achat de nouvelles obligations d'État ou à des nouveaux prêts aux entreprises. [6] On retrouve l'idée de la monnaie dite endogène aux besoins de l'économie, et non pas exogène en fonction des seules décisions de la banque centrale.

3. La monnaie créée par le crédit est donc la contrepartie d'une dette

Le battage médiatique le plus assourdissant concerne l'augmentation de la dette publique. Depuis que les traités de l'Union européenne ont coupé le lien ombilical entre l'État et sa banque centrale, celle-ci se voit interdire de prêter directement aux États, qui sont donc contraints, pour combler leurs déficits, d'emprunter sur les marchés financiers. Comme les politiques néolibérales ont consisté à alléger la charge fiscale des riches, sans que les besoins collectifs ne puissent être réduits avec la même ampleur, la dette publique a enflé au rythme des variations des taux d'intérêt acquittés aux financiers. Quand ces derniers sont élevés, un effet « boule de neige » s'ensuit.

Cela explique la tendance à l'accroissement de l'endettement public au cours des décennies précédentes, pour atteindre l'équivalent de 100 % du PIB annuel en France, juste avant la pandémie, et augmenter jusqu'à 120 % avec celle-ci. L'augmentation de ce taux est due à la fois à l'augmentation des emprunts (au numérateur du taux) et à la diminution du PIB (au dénominateur). Faut-il croire alors que chacun de nos enfants naisse avec un boulet de dette de plusieurs dizaines de milliers d'euros, comme il est dit dans la propagande libérale ? Non, parce que, face au « passif » comptable de l'État, il y a un « actif » (infrastructures, mais aussi systèmes éducatif et de protection sociale) qui lui est supérieur d'environ 25 %.

Source : Thomas Piketty, Graphiques de*Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2013.

Une nouvelle dispute apparaît alors : l'État doit-il être comparé à un agent économique individuel, ménage ou entreprise, tenu de toujours rembourser sa dette ? C'est l'un des thèmes majeurs de la prétendue « science économique » néoclassique, qui ne comprend pas l'impossibilité de passer d'un raisonnement microéconomique à un raisonnement macroéconomique, et qui oublie que l'État n'a pas d'horizon de vie fini. Dès lors, quand les emprunts de l'État arrivent à échéance, il emprunte de nouveau pour un montant équivalent ; il renouvelle donc sa dette, et la seule chose qu'il doit payer, ce sont les intérêts (sa « charge »). D'où l'importance que le taux d'intérêt soit le plus bas possible ; on situe là l'enjeu d'une politique de la banque centrale dans ce sens. Alors que les perspectives des déficits publics pour 2021 atteignent l'équivalent de plus de 8 % du PIB, le gouvernement français pratique la méthode Coué en promettant une croissance vigoureuse [7] une fois la pandémie vaincue et cherche désespérément à garder la confiance des marchés financiers. Mais c'est rester dans le cadre de pensée qui a conduit au désastre : désastre productiviste et social que le recours à la finance prédatrice ne peut qu'aggraver. Peut-on, dans ces conditions, accepter le jugement définitif suivant : « pour le commun des mortels, un emprunt n'a de sens que s'il finance l'achat d'un bien créant en lui-mêur que le reste de la dette acttas autre chose tous les jours.elé, etconomiqueernier.le sorte que la politique budgétaire soit dme les moyens de son propre remboursement » [8] ? On reconnaît la patte de l'ancien président de la « Commission pour la libération de la croissance » (2010), Jacques Attali, avec, à l'époque, l'aide du prometteur Emmanuel Macron, mais cette formule reste implicitement dans le cadre d'une croissance économique, comme si de rien n'était en termes écologiques. Le ministre de l'économie Bruno Le Maire ne dit pas, tous les jours, autre chose.

Deux nouvelles questions jaillissent alors. Si la banque centrale acquiert les titres publics que lui présentent les banques, ne pourrait-elle pas annuler la dette correspondante au fur et à mesure que ces titres grossissent son bilan, jusqu'à atteindre plusieurs centaines de milliards d'euros pour le système de Banque centrale européenne avant la

pandémie, et bondissant à plusieurs milliers de milliards après celle-ci ? Les pommes de discorde parmi les économistes se multiplient. Parmi ceux qui répondent non à cette question, certains restent prisonniers de l'assimilation de l'État à un particulier. D'autres arguent que les épargnants seraient grugés. Or, c'est faux : pas un épargnant ne possède de créance sur la banque centrale, et, en créditant le compte des banques contre les titres apportés, la banque centrale n'emprunte pas aux banques. Comment peut-on imaginer que les banques ordinaires prêtent à la banque centrale ? En quelle monnaie le feraient-elles, elles qui n'émettent que de la monnaie de banque et non de monnaie centrale ? [9] Et le grossissement du bilan de la banque centrale n'obligerait pas à sa recapitalisation [10], car aucune contrainte de fonds propres ni de rentabilité ne pèse sur elle, et c'est la grande différence entre une banque centrale et une banque ordinaire. Les mêmes disent aussi que ce gagnerait l'État d'un côté, il le perdrait de l'autre en mettant une croix sur les revenus que lui verse la banque centrale [11]. Mais, quand bien même cela serait, le but recherché serait de se libérer de l'emprise des marchés financiers. De toute façon, prétendre que, dans le passif du bilan de la banque centrale, les réserves des banques constituent des ressources pour la banque centrale relève d'une confusion entre le bilan d'une banque et celui d'une entreprise, car, dans le cas d'un agent non financier, les dettes inscrites à son passif sont bien une ressource et un engagement à rembourser, mais ce n'est pas le cas pour le bilan de la banque, car il s'agit d'un engagement à honorer l'utilisation qui sera faite de ces sommes. Cela dit, une fois clarifiée la possibilité technique de l'annulation des dettes publiques détenues par la banque centrale, cela ne signifie pas qu'il faille le faire immanquablement, car tout dépend de la situation, et surtout du rapport de forces politique à imprimer ; rappelons-nous l'affaire grecque de 2015.

La seconde question découle de ce qui précède : pourquoi ne pas accorder à la banque centrale la possibilité de prêter directement aux États au lieu de n'intervenir que sur le marché secondaire lors du refinancement des banques ? On atteint là le summum de la discorde. Deux visions s'opposent radicalement. L'une considère que l'indépendance des banques centrales vis-à-vis des États est indispensable à la stabilité de la monnaie ; or, ce n'est consubstantiel qu'au capitalisme néolibéral ayant imposé l'« ordre de la dette » [12]. L'autre considère que, face à la crise sociale et écologique, l'action de la banque centrale doit être redéfinie dans deux directions : n'accepter au refinancement que des titres émis lors d'investissements soutenables socialement et écologiquement, et, dans ce cas, cela signifie la garantie totale de titres publics soutenables ; et, lorsque la situation l'exige, prêter directement aux États et collectivités territoriales dans le respect des mêmes conditions [13].

4. La monnaie est indispensable au développement économique

Lorsque la crise financière de 2007 a éclaté, on a vu déferler sur Internet des thèses complotistes arguant que la monnaie engendrée par les banques était la cause de la fuite en avant productiviste et qu'il fallait donc mettre un terme à la « monnaie dette », à cette monnaie créée « *ex nihilo* ». C'est le *nec plus ultra* de l'ignorance totale de ce qu'est le capitalisme et, plus largement, d'une « économie monétaire de production », selon l'expression de Keynes.

Il faut reconnaître qu'il y a là un point de théorie qui a mis longtemps à être analysé correctement. Le premier à avoir eu l'intuition que la création de monnaie était indispensable à l'accumulation du capital, c'est Marx, balayant ainsi la thèse de l'économie politique classique qui excluait la monnaie de son analyse, en la considérant comme neutre au regard de la production. Au contraire, Marx expliquait qu'un supplément de monnaie était nécessaire pour réaliser monétairement la plus-value prélevée sur la valeur économique qu'ajoute la force de travail. À son époque, le crédit bancaire existait, mais était loin d'être aussi développé qu'aujourd'hui. Rosa Luxemburg fit un pas de plus dans la même direction en prenant vraiment en compte le crédit. Et, avec Schumpeter, Keynes et Kalecki, il fut définitivement démontré que la croissance de la production (capitaliste ou non) exigeait une

augmentation de la masse monétaire. Dit simplement, on ne pourrait pas transformer en monnaie un surplus de production ou un surplus approprié par la classe dominante sans anticipation monétaire de ces surplus [14].

De cette nécessité découle celle de la maîtrise collective de la politique monétaire, et donc de la création de monnaie en vue de l'intérêt général. Dès lors, le caractère de « prêteur en dernier ressort » de la banque centrale peut-il être réservé au seul refinancement des banques ordinaires ?

Cet enjeu est d'autant plus important que se pose aujourd'hui le problème du financement de la transition écologique. Sur ce sujet très actuel on dispose de plusieurs propositions parfois différentes mais aussi assez complémentaires [15]. Leurs points communs sont le conditionnement du crédit à des contraintes sociales et écologiques ainsi que de son refinancement par la banque centrale, et la garantie des dettes publiques subsistantes par cette dernière. Cela signifierait un abandon de ladite neutralité monétaire [16], notamment au regard des engagements pris dans l'Accord de Paris (2015). Cet abandon se traduirait alors par un engagement actif de la banque centrale en faveur de la transition écologique.

Ainsi, conférer à la banque centrale le droit de conditionner son refinancement et celui de financer directement les dépenses publiques d'investissement donnerait, dans une phase de transition, la possibilité de combiner trois sources possibles de financement : les impôts, les emprunts et la monétisation des dépenses publiques par la banque centrale. Puisque la transition écologique nécessitera un flux d'investissement régulier (estimé à 100 milliards d'euros par an jusqu'en 2050 pour la France, et à environ 400 milliards par an pour l'Union européenne), la monétisation serait un précieux apport pour parer les risques socio-écologiques majeurs du long terme, tout en préservant l'équilibre des finances publiques et en évitant une trop forte dépendance à l'égard des marchés financiers dans le futur.

Une telle stratégie de « financement monétaire » de l'État est-elle saugrenue ? Elle ne l'est pas plus que la pratique du « circuit du Trésor » en vigueur en France dans toute la période d'après-guerre, jusqu'à ce que la vague néolibérale y mette un terme. Les opposants au financement direct de l'État par la banque centrale font valoir qu'il ne coûte aujourd'hui rien ou presque aux États européens d'emprunter sur les marchés financiers, au vu des taux d'intérêt quasiment nuls. Mais cette situation est-elle durable ? La dette publique est actuellement soutenable en termes de charges d'intérêt, le niveau de la dette et son rapport au PIB n'importent pas dans l'instant, mais, un jour ou l'autre, ces taux ne remonteront-ils pas, ne serait-ce que parce que les banques centrales considèreraient que le danger d'éclatement de la bulle financière est trop grand, ou bien parce qu'un gouvernement trop à gauche voudrait améliorer les droits à la retraite ou simplement augmenter les bas salaires et imposer les riches ? Alors, la soumission des États aux marchés financiers reprendrait son cours. Dissipons tout malentendu : la dette publique détenue par la banque centrale (qui n'est qu'une partie de la dette publique) ne serait pas annulée pour la simple raison que le reste de la dette soit soutenable en termes de charges d'intérêt, mais pour préserver la possibilité d'agir dans l'avenir hors de la tutelle des marchés.

Le principal enseignement des tensions entre les pays membres de l'Union européenne au sujet de la mise en œuvre du plan de relance de l'économie européenne et de son articulation avec la politique de soutien monétaire de la BCE concerne la mise en cohérence de cette dernière avec une politique budgétaire des États sortie de son carcan austéritaire gravé dans les traités européens [17]. En effet, il ne faudrait pas penser que la révision des dogmes monétaires instaurés par les institutions européennes, tout à fait souhaitable, remettent tous les outils de politique économique entre les mains d'une banque centrale : en résumé, ni neutralité de la politique monétaire ni exclusivité de celle-ci, simplement levée des obstacles au financement public de telle sorte que la politique budgétaire soit décadenassée.

5. La monnaie n'est pas la cause de l'inflation

Parmi les grandes disputes entre économistes, faut-il voir dans l'émission de trop de monnaie la cause de l'inflation ? C'est la thèse que défendaient Milton Friedman et le courant appelé monétariste, pour lesquels la monnaie ne joue aucun rôle pour stimuler l'économie réelle (la monnaie est neutre à cet égard) et il convient donc, selon eux, de « neutraliser » la politique monétaire pour éviter l'inflation.

Ce point de vue est contesté par à peu près toutes les écoles de pensée, du marxisme au keynésianisme, au post-keynésianisme et à l'institutionnalisme. Pour ces derniers courants, la hausse des prix des biens et des services résulte essentiellement d'un conflit de répartition entre salaires et profits [18]. La création de monnaie ne pourrait être responsable de l'inflation que dans un cas limite de plein emploi des forces de travail et des capacités matérielles de production. Ainsi s'explique que les politiques monétaires très expansives menées par les banques centrales pour refaire partir les économies après la crise de 2007 ne déclenchent aucune hausse des prix ; on serait plutôt dans une situation déflationniste. En revanche, ces politiques peuvent se traduire par une bulle sur le prix des actifs financiers et immobiliers. Quand les taux d'intérêt sont au plus bas, les bulles enflent. Mais les prix des actifs financiers ne peuvent monter jusqu'au ciel : tôt ou tard, le capital fictif [19] s'effondre quand les anticipations de plus-value réelle ne se concrétisent pas, ce qui est possible lorsque la productivité du travail progresse très peu, comme c'est le cas depuis plusieurs années.

6. La controverse sur l'épargne et l'investissement

Elle condense peut-être une grande partie des discussions précédentes. À l'échelle d'un individu ou d'une entreprise, il ne fait pas de doute que la détention de l'épargne possédée peut contribuer au financement d'un investissement projeté par l'un ou l'autre. Mais le raisonnement ne s'applique pas à l'échelle globale d'une économie et ne peut donc guider une politique macroéconomique.

Les écoles économiques classique et néoclassique supposent que la décision d'investir dépend de l'existence d'un fonds d'épargne disponible, dont les investisseurs se porteront demandeurs, en échange d'un droit de propriété accordé aux actionnaires, ou moyennant un taux d'intérêt s'il s'agit d'emprunts. Ce n'est pas du tout le cas, répond Keynes, car la décision d'investir dépend des anticipations que font les chefs d'entreprises concernant la demande qu'ils entrevoient pour leurs marchandises (biens de consommation et biens de production). Le flux d'investissement nouveau (dit investissement net) engendre alors une production supplémentaire, un emploi supplémentaire (pour une technologie et un temps de travail donnés), un revenu national supplémentaire, et, par voie de conséquence, une consommation et une épargne supplémentaires. Autrement dit, l'équilibre économique global entre investissement et épargne ne se fait pas *a priori* entre un stock d'épargne préalable et un volume d'investissement, mais il se fait *a posteriori* entre le *flux* nouveau d'investissement et – au bout de l'enchaînement ci-dessus – le *flux* nouveau d'épargne.

Quand l'ancien chef économiste du FMI, Olivier Blanchard, dit qu'il y a, dans le monde, « excès d'épargne et manque d'investissement » [20], et quand Jean Pisani-Ferry parle « d'abondance de l'épargne mondiale, [de] manque de projets d'investissement prometteurs et de la pénurie d'emprunteurs attractifs » [21], ils raisonnent en termes de *stock* d'épargne, ce qui n'enlève rien au raisonnement keynésien qui fait du *flux* d'épargne une résultante du *flux* d'investissement et non pas l'inverse. En revanche, leurs discours entretiennent une confusion regrettable entre stock et flux, qui fait le lit de la croyance en l'épargne préalable nécessaire à l'investissement.

Cette controverse donne lieu à de vives disputes, même chez les économistes hétérodoxes, dès que l'on essaie d'approfondir ces enjeux théoriques et leurs conséquences politiques. Est-ce qu'il est possible ici de séparer ce qui relève de vraies

divergences et ce qui pourrait ne relever que d'un problème formulation ?

Par exemple, un débat existe au sein des Économistes atterrés [22]. D'un côté, l'économiste Henri Sterdyniak adopte une position tout à fait keynésienne quand il réaffirme le principe du flux d'investissement premier par rapport au flux d'épargne : « à chaque période, l'investissement crée l'épargne (ou plus généralement la demande détermine la production). Il n'y a pas d'épargne préalable. » [23] Personne ne peut le soupçonner de dire le contraire. Mais la discussion naît quand il dit que rien n'obligerait les épargnants à accepter des titres publics soit qui ne rapporteraient pas assez, soit qui promettraient d'être annulés, ce qui est vrai, car il n'y a pas d'obligation. Toutefois, cette manière de le dire ne pourrait-elle pas laisser penser qu'il faut qu'un stock d'épargne soit disponible dès l'instant où une décision d'un nouvel emprunt public est seulement *pressentie* ? En effet, si « certes l'État peut financer *ex ante* toutes les dépenses qu'il souhaite ; cependant, *ex post*, il doit tenir compte des contraintes de l'équilibre macroéconomique et du désir des ménages quant à leurs placements financiers » [24], la distinction entre l'avant et l'après disparaît dès qu'on soumet l'investissement public à ce que l'État pense de l'existence ou non d'une future disposition à prêter de l'argent épargné.

Pourrait-on objecter qu'« Un vaste programme d'investissements publics nécessaire à la transition écologique doit être financé *ex ante* par l'État ou des institutions financières spécialisées, dont c'est le rôle ; il générera (ou non) un effet expansionniste (selon la situation conjoncturelle) ; *ex post*, il le sera [le programme d'investissement sera financé] par l'épargne des ménages, qui sera placée dans des banques, des OPCVM, des assurances-vie (et très peu sous forme de billets banque centrale) et, espérons-le dans des banques publiques d'investissement pour la transition écologique et sociale, qui restent à bâtir. » [25] ? La surprise, dans cette formulation, vient du fait que l'investissement serait financé deux fois : *ex ante* et *ex post*. « Si la masse monétaire augmente, nous dit-on encore, parce que les ménages épargnent plus, l'effet est dépressif ; si elle augmente parce que les ménages préfèrent conserver des dépôts à vue plutôt que détenir de l'assurance-vie, compte tenu des bas niveaux des taux à long terme, l'effet macroéconomique est *a priori* nul. » [26] La question qui vient est : peut-on soutenir que la masse monétaire varie selon les décisions d'épargne des ménages ? Si oui, il y aurait là un véritable point de divergence au sein même de la compréhension des mécanismes macroéconomiques keynésiens [27]. Une divergence qui remonterait jusqu'à la conception du lien entre crédits et dépôts si on prend au pied de la lettre la formulation : « Un ménage peut utiliser son dépôt pour acheter des biens comme la banque peut utiliser ses réserves pour faire du crédit » [28].

Deux dernières remarques sont possibles à l'argument selon lequel « L'État peut accorder des prestations, distribuer du pouvoir d'achat, mais la contrepartie est une dette publique. Si l'État donne 100 à Jean, que Jean l'utilise pour acheter pour 100 de marchandises à Jacques, Jacques a un droit de 100 sur la production future, qui est donc une dette de l'État » [29]. Premièrement, les prestations sociales ne sont pas nécessairement payées grâce à l'emprunt, sauf à supposer que l'impôt est un emprunt de l'État [30]. Deuxièmement, si Jean a reçu 100, cette somme est au crédit de son compte bancaire, et s'il paie des marchandises à Jacques, les 100 se retrouveront sur le compte de ce dernier ; à ce moment-là, qui a un engagement vis-à-vis de qui ? C'est la banque de Jacques qui devra honorer les paiements de celui-ci ; si elle ne le peut pas, elle portera des titres au refinancement par la banque centrale. Et répétons qu'aucun épargnant ne détiendra de créance sur cette dernière.

7. De la monnaie hélicoptère au revenu d'existence universel ?

Puisqu'il n'est plus tabou de réfléchir au financement monétaire direct par la banque centrale des dépenses publiques liées à un enjeu essentiel comme, à court terme, sortir de la paralysie de l'économie due au coronavirus, ou, à long terme, assurer la transition écologique, pourquoi ne pas envisager ladite monnaie hélicoptère [31] ou le *quantative easing for the people*, c'est-à-dire au final

un revenu universel de base ?

Le débat fait rage sur cette question, d'autant plus en période de catastrophe économique qui fait suite à une longue dégradation progressive de la politique sociale, car malgré ses bienfaits, le système de protection sociale laisse des pans entiers de la population sans couverture et dans la pauvreté.

Toutefois, plusieurs questions cruciales restent non résolues par ces propositions [32].

Une création directe de monnaie par la banque centrale doit pouvoir trouver en face d'elle un système productif capable d'offrir des biens et services en réponse aux besoins sociaux. En l'absence de transformation du modèle productif, on n'éliminerait pas la cause profonde de la dégradation sociale en déversant de l'argent sur la tête des gens. Aider les personnes en difficulté pourrait prendre d'autres voies (ci-après).

Promettant une autonomie individuelle grâce au revenu universel, les thèses en sa faveur font très souvent comme s'il était possible de créer de la valeur économique sans validation sociale par le marché ou par décision politique collective [33].

Un modèle social fondé sur un revenu universel ne dit rien de la protection sociale qui resterait envisagée : serait-elle remplacée ? Il fait l'impasse sur la nécessité d'insérer tous ceux qui veulent travailler dans l'emploi et sur la possibilité qu'offre la réduction du temps de travail de tous pour augmenter le nombre d'emplois et donc réduire le chômage. Et il mésestime le rôle du travail comme l'un des facteurs essentiels d'insertion et de reconnaissance sociales. Bien sûr, dans une perspective de plein emploi, la question de la qualité du travail est primordiale.

Souvent, les partisans du revenu d'existence universel sont aussi partisans de la décroissance. Sans discuter ici de cette dernière parce qu'elle n'est pas l'objet de cette courte note, on ne peut pas avoir une production qui diminue et distribuer davantage de revenus. La source de cette contradiction est, encore, dans l'absence d'une théorie de la valeur économique fondée sur le travail.

Afin de dépasser ces réserves, l'alternative au revenu d'existence universel résiderait dans la garantie d'un revenu décent à tous les individus exclus de l'emploi ou en formation, sous conditions de ressources, dès l'âge de 18 ans, de façon à combler les failles du système de protection sociale actuel [34].

Conclusion provisoire

Qu'il soit bien entendu, au-delà de la vivacité des thèses proposées, qu'en matière de sciences sociales, l'économie y étant incluse, il ne peut être décrété qu'une des thèses a seule valeur scientifique et qu'elle est détentrice de LA vérité, bien que des éléments décisifs, soit logiques, soit empiriques, puissent être réunis en sa faveur.

L'objet de cette note est plutôt de repérer les cohérences d'une thématique à l'autre au sein des grands paradigmes :

- À ce titre, une première cohérence est celle de la pensée dominante : la monnaie est un instrument économique ; elle est un bien privé pour l'échange et la réserve de valeur ; elle est neutre et son activation est exogène par rapport à la demande de l'économie ; à l'image d'un individu, l'État ne peut pas dépenser plus qu'il ne gagne et il doit toujours rembourser sa dette ; la banque centrale indépendante est chargée de lutter contre l'inflation ; la politique monétaire est neutralisée ; la banque centrale est le prêteur en dernier ressort uniquement des banques ; il est impossible de monétiser la dette publique.
- Une autre cohérence est possible : elle reconnaît la nature sociale de la monnaie ; la monnaie est un lien social et une dette ; elle est un bien privé et un bien public ; elle est créée à la demande de la société pour anticiper la création de valeur ; elle est endogène ; elle ne nécessite pas d'épargne préalable ; la banque centrale

> est le régulateur et prêteur en dernier ressort soumettant à conditions socio-écologiques le refinancement bancaire ; le but est de sortir de l'engrenage de l'emprise des marchés financiers pour financer les dépenses publiques ; il devient possible pour la banque centrale de financer directement celles-ci.

Tout ceci relève du débat théorique et politique nécessaire. Pierre Bourdieu disait que la sociologie était un sport de combat ; l'économie est souvent un sport de coups bas. À quand un débat ouvert et apaisé ? Faut-il attendre que la « science économique » soit une science ? On risque d'attendre longtemps. La monnaie illustre très bien cette difficulté, et cela dès le premier point abordé ici : la monnaie est une institution sociale. Même si la monétisation des dépenses publiques était une erreur ou une utopie impossible, le seul fait qu'elle devienne pensable et discutable au sens propre est positif.

Quand le président Macron a crié qu'il n'y avait pas de monnaie magique, d'une certaine façon, il avait raison. Il n'existe pas de baguette magique pour faire jaillir des trésors. Mais il pourrait exister un usage démocratique de la monnaie pour répondre aux vrais besoins de la société. Sinon, le risque est celui d'une tragédie sociale et écologique.

8 décembre 2020

Notes

[1] Selon l'expression de Marcel Mauss, « Les origines de la monnaie », *Représentations collectives et diversité des civilisations, Œuvres*, Paris, Minuit, tome 2, p. 106-112, version électronique établie par J.-M. Tremblay.

[2] Les travaux sur la nature socio-institutionnelle de la monnaie sont maintenant nombreux et suffisamment établis théoriquement, notamment ceux dans la lignée de M. Aglietta et A. Orléan, *La monnaie entre violence et confiance,* Paris, O. Jacob, 2002. Pour une synthèse pédagogique, voir J.-M. Harribey, E. Jeffers, J. Marie, D. Plihon, J.-F. Ponsot, *La monnaie, un enjeu politique*, Paris, Seuil, 2018 ; et, dans une présentation plus courte, J.-M. Harribey, E. Jeffers et D. Plihon , « La monnaie au service de la société », Note pour Attac », 2020.

[3] Le marché sur lequel les banques s'échangent entre elles des titres contre de la monnaie centrale, et sur lequel la banque centrale peut aussi intervenir.

[4] Contrairement à ce qu'affirme François Lenglet, « Quand l'argent naît à partir de rien », *Le 1*, « D'où viennent les milliards ? », n° 324, 25 novembre 2020. Il nous explique que les banques centrales « ont le monopole de la création de l'argent ».

[5] Cette mesure donne la première évaluation de la quantité de monnaie en circulation, dite M1, à laquelle peuvent s'ajouter les dépôts à terme et actifs moins liquides, pour donner, dans une mesure de plus en large M2 et M3.

[6] Pour illustrer l'incompréhension de cette question dans la presse, voir Éric Albert, « L'hypocrisie nécessaire mais dangereuse de la BCE, *Le Monde*, 2 décembre 2020. Pour les aspects techniques, voir le document de la

BCE, « Le rachat de titres de la dette publique par la Banque centrale européenne peut-il être assimilé à de la création monétaire ? ». La BCE distingue les rachats de titres dans le cadre de son programme « Securities Markets Programme (SMP) ouvert en 2010 et remplacé en 2012 par le programme « Outright Monetary Transacttions (OMT) mais qui n'a jamais été mis en œuvre. Selon la BCE, il ne s'agissait pas de création de monnaie car elle compensait l'injection de liquidités par leur stérilisation sous la forme d'une « reprise de liquidités », écriture comptable par transfert d'un compte à l'autre (compte de réserves et compte affecté à cette reprise). À partir de 2015, le *quantitative easing* a pris le relais de ces programmes.

[7] « Doper la croissance » affirme Olivier Dussopt, ministre délégué chargé des comptes publics, dans « Nous pouvons espérer ramener le déficit public entre 5 et 6 % d'ici à 2023 », *Les Échos*, 30 novembre 2020.

[8] J. Attali, « Seuls les immortels ne paient pas leur dette », *Les Échos*, 4 décembre 2020

[9] On laisse de côté ici la pratique de « reprise de liquidités » évoquée dans la note 6 ci-dessus.

[10] Contrairement à ce que dit O. Dussopt, dans *Les Échos*, 30 novembre 2020. Plusieurs contributions de H. Sterdyniak vont aussi dans ce sens : « Fake theory », 23 mai 2020 ; « La monnaie magique encore, une lecture de l'ouvrage : 'Une monnaie écologique' », 7 novembre 2020. À la première de ces contributions d'H. Sterdyniak, voir la réponse de J.-M. Harribey, E. Jeffers, D. Plihon et P. Khalfa, « Errare humanum est, sed persverare diabolicum est », 4 juin 2020. À la seconde, voir la réponse de N. Dufrêne, A. Grandjean et G. Giraud, « Réponse aux critiques de Henri Sterdyniak sur le livre*La monnaie écologique* », 24 novembre 2020. Dans « Fake theory, la suite », 6 décembre 2020, H. Sterdyniak réitère son idée que la banque centrale emprunte auprès des banques.

[11] C'est ce que prétend H. Sterdyniak dans les contributions citées ci-dessus. De plus, l'idée qu'une banque centrale devrait être « subventionnée par l'État » si elle annulait les titres de dette publique qu'elle détient, soutenue par lui dans « L'Europe au temps du coronavirus », juillet 2020, ne relève-t-il pas d'une confusion sur ce qu'est une banque centrale ? J. Pisani-Ferry défend la même idée : « Annuler la dette, c'est toujours en transférer le fardeau à d'autres », *Le Monde*, 16 mai 2020 ; « Un péché contre la démocratie », *Le 1*, « D'où viennent les milliards ? », n° 324, 25 novembre 2020. A. Bénassy-Quéré, chef-économiste du Trésor, partage aussi ce point de vue : « Faut-il annuler la dette ? », Débat avec J. Couppey-Soubeyran, 17 octobre 2020 ; également A. Bénassy-Quéré dans « Qui va payer », *Le 1*, « D'où viennent les milliards ? », n° 324, 25 novembre 2020. Tous les économistes hétérodoxes qui se sont penchés sur ces textes sont en désaccord. Certains même sont persuadés qu'il y a là un retour involontaire vers la théorie néoclassique (cf. la réponse de N. Dufrêne, A. Grandjean et G. Giraud, « Réponse aux critiques de Henri Sterdyniak sur le livre *La monnaie écologique* », *op. cit.*).

[12] Selon l'expression de B. Lemoine, *L'ordre de la dette, Enquête sur les infortunes de l'État et la prospérité du marché*, La Découverte, 2016.

[13] C'est l'option que je soutiens dans *Le trou noir du capitalisme, Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020. C'est aussi celle de A. Grandjean et N. Dufrêne, *Une monnaie écologique,* Préface de N. Hulot, Paris, O. Jacob, 2020.

[14] Pour célébrer à ma façon le 200e anniversaire de la naissance de Marx, j'avais publié le texte « Karl Marx, Charles Dumont et Édith Piaf : 'rien de rien' ou la réalisation monétaire de la production capitaliste », 16 mai 2018.

[15] M. Aglietta, É. Espagne, B. Perissin Fabert, « Une proposition pour financer l'investissement bas carbone en Europe », France stratégie, note d'analyse no 24, 16 février 2015.

H. Kempf, « Verdir la politique monétaire », Séminaire de la chaire « Énergie et prospérité » sur « le financement de la transition énergétique », 20 mai 2019, *Revue d'économie politique* 2020/3, vol. 130.

[16] Il y a neutralité monétaire de la banque centrale lorsque celle-ci ne fait aucun tri entre les actifs qui lui sont présentés au refinancement, par exemple elle refinancera des titres émis à l'occasion d'activités émettrices de gaz à effet de serre et d'autres titres « bas carbone », indifféremment, donc sans aucune conditionnalité. La neutralité dite aussi neutralité de marché vise à respecter une répartition des rachats de titres en respectant le poids respectif de chaque État.

[17] Sur ces sujets voir : C. Blot et P. Hubert, « De la monétisation à l'annulation des dettes publiques, quels enjeux pour les banques centrales ? », OFCE, *Policy brief*, n° 80, 9 novembre 2020. W. Kalinowski et H. Chenet, « La BCE à l'heure des décisions (1/2) : Pour un 'Whatever it takes' climatique », Institut Veblen pour les réformes économiques, décembre 2020. J. Couppey-Soubeyran, « La BCE à l'heure des décisions (2/2) : Le rôle de la politique monétaire dans la transition écologique : un tour d'horizon des différentes options de verdissement », Institut Veblen pour les réformes économiques, décembre 2020 ; « Le climat fait-il partie du mandat de la BCE ?, *Le Monde*, 6 et 7 décembre 2020. J.-M. Harribey et E. Jeffers, « Plan de relance européen : jusqu'où peut et doit aller la BCE ? », à paraître dans *Mouvements*, 2021.

[18] Voir É. Berr, V. Monvoisin et J.-F. Ponsot (dir.), *L'économie post-keynésienne, Histoire, théories et politiques*, Paris, Seuil, 2018. Recension dans J.-M. Harribey, « L'économie post-keynésienne en bonne voie… », *Contretemps*, 21 novembre 2018.

[19] Le capital fictif est un concept forgé par Marx dans le Livre III du *Capital*.

[20] O. Blanchard, « Les taux vont rester durablement bas », *Le Monde*, 21 juin 2019.

[21] J. Pisani-Ferry, « Un péché contre la démocratie », *op. cit.*

[22] Ce qui va suivre est fait pour distinguer les éventuels désaccords théoriques, en excluant tout propos désobligeant vis-à-vis de quiconque ou dénaturant ce qu'il soutient.

[23] H. Sterdyniak, « Sur le financement monétaire de la dette publique », 2 septembre 2020. Reconnaissons à H. Sterdyniak qu'il a eu raison de relever certaines erreurs contenues dans ces fiches rédigées pour Attac et qu'il commente dans ce texte.

[24] H. Sterdyniak, « Pour en finir avec la pensée monétaire magique », 2 décembre 2020.

[25] H. Sterdyniak, « Quelques remarques de théorie monétaire », 8 mai 2020.

[26] H. Sterdyniak, « Sur le financement monétaire de la dette publique », *op. cit.*

[27] Inutile de m'appesantir sur l'accusation d'H. Sterdyniak selon laquelle j'ai « des idées fausses sur beaucoup de sujets et que [j']utilise Attac pour les diffuser » (dans « Fake theory », *op. cit.*, PS 5). Il prétend notamment que je confonds monnaie et crédit ; or, j'ai répété inlassablement que tout crédit n'est pas création de monnaie, mais que toute création de monnaie se fait par crédit. De plus, le fait que, parmi les avoirs des agents non financiers, la frontière entre monnaie et actifs financiers soit devenue floue et poreuse n'annule pas la différence irréductible entre la *création* de monnaie et la *détention* d'actifs financiers : si j'achète un actif financier, il n'y a pas de modification de la quantité de monnaie puisque l'argent que je débourse va chez l'émetteur de l'actif ou le vendeur si cet actif est déjà émis. Au-delà des questions évoquées ici, je me demande bien pourquoi, si je commets beaucoup d'erreurs, H. Sterdyniak répète ce que j'ai écrit par exemple sur la soutenabilité sociale et écologique, sur les critiques du revenu d'existence et du salaire à vie, sur la monnaie hélicoptère ou sur la monnaie fiscale complémentaire.

[28] H. Sterdyniak, « Pour en finir avec la pensée monétaire magique », *op. cit*.

[29] *Ibid.*

[30] C'est l'une des raisons qui m'ont porté à émettre des doutes sur la monnaie fiscale complémentaire : J.-M. Harribey, « Discussion de la 'monnaie complémentaire' dite 'fiscale' », *Les Possibles*, n° 8, automne 2015, et *Le trou noir du capitalisme*, *op. cit.*

[31] L'expression « monnaie hélicoptère » signifie que la banque centrale déverserait du ciel de la monnaie sur la tête des gens ou des activités. Voir J.-M. Harribey, « Ubu prend l'hélicoptère », 28 avril 2016.

[32] Pour un développement, voir Alaluf Mateo et Daniel Zamora (dir.), *Contre l'allocation universelle*, Montréal, Lux Éditeur, 2016 ; J.-M. Harribey et C. Marty (coord. Pour les Économistes atterrés et la Fondation Copernic), *Faut-il un revenu universel ?*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2017 ; J.-M. Harribey, « Un revenu d'inexistence sociale ? », *La Nouvelle Revue du Travail*, n° 11, 2017 ; L. Maurin, « Pour en finir avec le revenu universel », Observatoire des inégalités, 2 juin 2020. La dernière prise de position en date en faveur du revenu universel est celle de l'ancien économiste en chef de la Banque mondiale, François Bourguignon, « Faut-il adopter le revenu universel ? », *Les Échos*, 3 décembre 2020, qui en utilisant le principe de l'impôt négatif, fait un rapprochement avec le projet macronien de « revenu universel d'activité », mais il oublie que ce dernier est conditionné par l'acceptation par le bénéficiaire de n'importe quel emploi.

[33] Cet oubli se remarque aussi bien dans les variantes du MFRB, de B. Hamon (*Ce qu'il faut de courage, Plaidoyer pour le revenu universel*, Paris, Éd. des Équateurs, 2020), que du collectif autour de D. Bourg. Pour des commentaires critiques, voir les textes du printemps dernier sur ce blog (notamment celui du 19 avril 2020, 34ejour de confinement).

[34] Dans l'ouvrage collectif *Faut-il un revenu universel ?, op. cit.*, nous avions précisé cela, en le chiffrant en

2017 autour de 70 milliards d'euros par an, soit dix fois moins que le revenu universel dans sa version haute. Cette proposition de revenu garanti recueille aujourd'hui l'assentiment des syndicats, de beaucoup d'associations (dont les associations de chômeurs et de précaires, Attac, la Fondation Copernic, les Économistes atterrés ici unanimes). Le revenu garanti ainsi défini ne peut être confondu avec le revenu d'existence distribué aveuglément à tout le monde. Sur ce point encore, le procès intenté par H. Sterdyniak contre ses propres collègues est faux : « Revenu universel, le pour et le contre », 2017.

La multiplication des spécialités médicales : une médecine pour dominer et vaincre la nature plus que pour assurer une meilleure santé à l'Homme

mardi 15 décembre 2020, par Michel Thomas

La société dans laquelle nous vivons, sous la férule du capitalisme financier, entend tout subordonner à la recherche de profits, y compris la nature (dont fait partie l'Homme). Dominer, dompter la nature est présenté comme le but de l'humanité, que les outils modernes (technologie, informatique, intelligence artificielle…) mettraient plus que jamais à notre immédiate portée.

Les diverses disciplines scientifiques, baignées dans cette idéologie adhèrent le plus souvent (?) à cette volonté dominatrice, que les dégâts écologiques évidents questionnent de plus en plus. Qu'en est-il de la médecine ? Son but ultime est-il de préserver et de restaurer la santé ou de vaincre la maladie et la nature ? N'est-elle pas le meilleur compromis, la meilleure alliance possible entre l'environnement – l'ensemble des espèces vivantes animales et végétales, la planète et le cosmos – et le bien-être humain ? Et quelles sont les tendances observées en ce XXIe siècle ?

En Occident, aux XIIe et XIIIe siècles, temps du Moyen Âge heureux, les remèdes de bonne femme (de bonne réputation) utilisés par le peuple et par les médecins de l'époque étaient le plus souvent tirés des plantes, de la nature, qui avait ainsi un statut de collaborateur à la santé humaine et non d'un ennemi à vaincre. Cette alliance avec la nature valait aussi pour le Mal – ultérieurement les poisons des Borgia en furent tous tirés). Dans toutes les civilisations dites primitives, la nature a été un allié majeur pour la santé humaine.

Au XVIIe siècle, les choses avaient quelque peu changé, quand la saignée régnait en maître, non sans des regrets exprimés par Molière dans « Le Malade imaginaire », acte III, scène III : « Béralde : Lorsqu'un médecin vous parle d'aider, de secourir, de soulager la nature, de lui ôter ce qui lui nuit et lui donner ce qui lui manque, de la rétablir et de la remettre dans une pleine facilité de ses fonctions…il vous dit justement le roman de la Médecine. Mais quand vous en venez à la vérité de l'expérience, vous ne trouvez rien de tout cela. »

Aujourd'hui, la médecine n'échappe pas à la pression de la société telle qu'elle est dominée, poussée par une technologie largement médiatisée, la révolution informatique, l'intelligence artificielle, si ce ne sont les rêves de l'homme augmenté, du transhumanisme, et sans sous-estimer le poids d'une industrie du médicament avide avant tout de profits. Technicisée, « personnalisée », elle tend de moins en moins à être à l'écoute, à la prise en charge de l'humain souffrant, dans son environnement, pour devenir une médecine des maladies et non plus des malades.

Cette tendance se traduit entre autres par la multiplication depuis plus de cinquante ans du nombre des spécialités et aujourd'hui des surspécialités médicales. Ce n'est qu'en 1947 qu'ont été reconnues par l'Ordre des médecins les premières spécialités médicales validées par les Certificats d'études spéciales (CES). Elles étaient très peu nombreuses : sept spécialités d'exercice exclusif : chirurgie, biologie, électroradiologie, ORL, ophtalmologie, stomatologie, gynécologie-obstétrique, et quatre spécialités ou compétences : pneumophtisiologie, dermatovénérologie, neurologie, psychiatrie…, soit un total de huit CES de médecine spécialisée. En 2018, il y a 30 DES (diplômes d'études spécialisées) médicaux (dont 5 nouveaux : Allergologie, Gériatrie, Médecine d'urgence, vasculaire, Maladies infectieuses et tropicales), avec

17 options (sous-spécialités), 13 DES chirurgicaux *dont Gynéco-obstétrique, ORL, Ophtalmologie* avec 6 options, et le DES de Biologie avec 5 options. Au total ce sont 44 DES avec 28 options qui s'offrent aujourd'hui aux futurs médecins.

Plus de spécialistes médicaux que de généralistes ? Une des conséquences de cette inflation est bien sûr l'augmentation du nombre de spécialistes, et symétriquement une baisse du nombre de généralistes. La crise de la médecine générale devient chaque année plus aiguë, avec l'extension des déserts médicaux et un âge moyen des praticiens qui résistent encore chaque année plus élevé. Le nombre de généralistes en activité régulière est passé de 94 261 en 2010 à 87 801 en 2018 (-6,9 %). Dans le même temps le nombre de spécialistes médicaux en activité régulière passait de 82 987 en 2010 à 85 647 en 2018 (+3,2%) [1]. En 2019, les courbes se croisent.

En 2020, il est bien entendu absurde de ne pas rappeler que les spécialités médicales sont nécessaires au bon fonctionnement de la médecine et à la santé d'une population, mais on doit s'interroger sur la nocivité de leur multiplication, qui tend à éloigner le médecin de son patient en tant qu'être souffrant : la surspécialisation fait que le médecin ainsi formé s'éloigne de plus en plus de la prise en charge d'un *malade* pour appréhender une *maladie* et parfois même une *forme particulière d'une maladie*. La surspécialisation fait que l'on a tendance à ne plus former des *médecins* mais des *techniciens supérieurs de la santé*. La part de plus en plus importante prise par les explorations complémentaires risque ainsi aux yeux de certains de rendre obsolète l'examen clinique privilégiant les toujours plus nombreux examens biologiques ou d'imagerie au détriment de l'écoute, de l'échange et de l'examen physique qui est pourtant aussi essentiel pour les diagnostics à établir que pour la qualité de la relation médecin-malade et pour la confiance de ce dernier dans son praticien [2].

Le généraliste est confronté à l'homme malade, dans son milieu, et doit faire la part du raisonnable, du possible et *in fine* de l'efficace. Il sait aussi que son patient évolue dans ce que M. Grmek a nommé *pathocénose* : une maladie donnée dans un contexte historique et géographique donné a une présentation qui dépend des conditions d'hygiène comme de la fréquence de l'ensemble des affections présentes dans la société [3]. Les incertitudes qui peuvent en découler ne sont pas causes de mauvaises décisions…Le spécialiste espère tout connaitre des maladies qu'il soigne, des problèmes à dépister, des explorations à entreprendre dans sa spécialité. Il est aussi en concurrence avec les autres spécialistes pour faire reconnaître son domaine comme essentiel (« un grand problème de santé publique »), pour obtenir crédits et postes, ou simplement pour faire vivre son cabinet. Chaque spécialité essaie de montrer son importance. On a vu fleurir les « journées mondiales (ou nationales) de… » axées sur les dépistages des grandes pathologies, mais faisant aussi parfois la promotion de fausses maladies (« pré-hypertension artérielle »…) ou de fausses anomalies biologiques (décréter pathologiques, à dépister et à traiter, des niveaux de cholestérol ridiculement bas…) tendant à confirmer l'enseignement du Dr Knock en 1923 : « La santé n'est qu'un mot qu'il n'y aurait aucun inconvénient à rayer de notre vocabulaire. Pour ma part, je ne connais que des gens plus ou moins atteints de maladies plus ou moins nombreuses à évolution plus ou moins rapide. Naturellement, si vous allez leur dire qu'ils sont en bonne santé, ils ne demandent qu'à vous croire, mais vous les trompez… » (« Knock ou le triomphe de la médecine », acte II, scène III) [4]. O'Mahony a pu écrire : « les médecins sont si divisés par des luttes de faction et de promotion de leurs maladies et services qu'ils ne fonctionnent plus comme une profession cohérente poursuivant un bien commun » [5]. Et bien sûr, l'industrie du médicament qui privilégie les « nouveautés » s'adressant à des pathologies parfois très limitées en fréquence, qui sont proposées à des prix prohibitifs (les plus élevés qu'une société peut payer…), appuie très fort ce « modernisme technocratique », tendant à faire croire que grâce à elle, la maladie sera bientôt vaincue. La (sur)spécialisation éloigne le spécialiste du malade, et en fin de compte risque (?) d'atteindre à la qualité même de la médecine [6]. L'exemple de la pandémie du coronavirus montre heureusement que tous les spécialistes ne sont pas atteints par cette dérive :

c'est un ophtalmologue chinois qui en a été le premier lanceur d'alerte, et y a d'ailleurs laissé la vie

Que faire ? La crise que traverse la médecine dans notre pays nécessite que soit revalorisé réellement le si beau et difficile métier de médecin généraliste. Cette revalorisation passe peut-être par la durée de la formation, l'importance que les facultés de médecine devraient attacher à cette formation (est-il plus difficile d'apprendre une spécialité et encore plus une sous ou surspécialité que de connaître bien la médecine générale ?) mais au moins autant nous semble-t-il par une rémunération de l'activité, qu'elle se traduise par un salaire ou par le paiement à l'acte, qui soit au moins égale à celle de tout spécialiste médical. C'est là une des clefs qui pourra retourner la tendance délétère à l'augmentation des médecins spécialistes et à la dramatique diminution du nombre des médecins généralistes, à cette technicisation abusive et délétère de la médecine.

Notes

[1] CNOM, Atlas de la démographie médicale en France, Situation au 1er janvier 2018,

[2] Kelly MA, Freeman LK, Dornan T. « Family Physicians' Experiences of Physical Examination », Ann Fam Med, 2019 ; 17(4) : 304-306 1

[3] Grmek M., Histoire du Sida, Payot édit, Paris 1989, p262-266

[4] Romains J., Knock ou le triomphe de la médecine, Paris, Gallimard, 1924, collection Folio n° 60.

[5] O'Mahory S., Can Medicine Be Cured ? The Corruption of a Profession, Amazon Kindle UK 9781788544542. Fev 2019, 252p.

[6] Svirastava R., « The Spread of Superspecialisation is an Alarming Problem of Modern Medicine », The Guardian, 18 Fev 2020.

Pour une démocratie éthique et transparente : agir contre l'oligarchie néolibérale et la corruption qu'elle entretient

mardi 15 décembre 2020, par Martine Boudet, Raymond Bonomo, Robert Joumard

« Il n'y a point de plus cruelle tyrannie que celle que l'on exerce à l'ombre des lois et avec les couleurs de la justice. » [1]
Cette citation de Montesquieu est adaptée à notre période, qui voit s'accumuler les affaires impliquant des élus et responsables dans des conflits d'intérêts dans les hautes sphères de l'État.

Ainsi récemment :

- début octobre 2020, la Cour de Justice de la République était saisie pour ouvrir une enquête contre Éric Dupond-Moretti, ministre de la Justice, pour « prise illégale d'intérêts » dans une affaire où il est partie du dossier et où il agit aussi ? en tant que ministre. Les deux principaux syndicats de magistrats ont demandé au président de la République de trouver « une solution » « pour que la justice puisse fonctionner en toute indépendance. » [2]
- le 29 juin 2020, François Fillon, ancien Premier ministre, était condamné à cinq ans de prison, dont deux ferme, pour détournements de fonds publics, complicité et recel, dans une affaire d'emploi fictif impliquant son épouse. [3]
- en ce qui concerne les nombreuses affaires de malversation qui impliquent Nicolas Sarkozy, ancien président de la République et dont le traitement judiciaire est ralenti, on peut citer le procès pour « corruption » dans l'affaire dite des « écoutes » qui doit avoir lieu en novembre 2020. [4] Et sa mise en examen pour la quatrième fois dans l'affaire du financement libyen de sa campagne (pour association de malfaiteurs), le 16 octobre 2020 [5].
- On peut aussi rappeler les multiples manquements du Haut commissaire aux retraites Jean-Paul Delevoye, dans sa déclaration d'intérêts auprès de la Haute autorité pour la transparence de la vie publique (HATVP), qui ont fait « la Une » fin 2019 et entraîné sa démission. [6]À l'aune de ces manquements et des interrogations sur la nature des liens entre le fonds de pension américain BlackRock et la réforme très controversée des retraites, il est essentiel de remettre l'accent sur deux des fondamentaux de notre démocratie, en matière de gestion des affaires publiques : la transparence et l'éthique.

Cette réflexion est issue d'études et d'articles sur le sujet, publiés jusqu'à fin 2019, et s'appuie sur le travail des ONG spécialisées dans les affaires de corruption, parmi lesquelles on peut citer Transparency International France et Anticor.

Le récent ouvrage de Pierre Lascoumes et Carla Nagels, *Sociologie des élites délinquantes - de la criminalité en col blanc à la corruption politique [7]*, met en évidence le faible impact des quelques procès médiatisés sur la prise de conscience du phénomène. Les déviances et la délinquance des élites perdurent ; elles restent perçues comme ayant une gravité relative et sont loin de susciter la même réaction sociale que celle qui est provoquée par les atteintes

aux personnes et aux biens.

Nos institutions et nos organisations sont laxistes, et une « tolérance » collective s'est instaurée. Le néolibéralisme amplifie cette tendance. Les enjeux sont intellectuels, politiques, éthiques et sociaux. La corruption creuse les inégalités. Une réaction organisée s'impose.

L'objectif est de faire en sorte que le système démocratique soit transparent et animé par des valeurs en faveur du bien commun, et d'une manière générale par une éthique. Pour appuyer la défense de ces valeurs, il faut dénoncer les connivences entre la sphère politique et la sphère économique, en d'autres termes dénoncer les agissements d'une oligarchie politico-financière qui renforcent les inégalités socio-économiques. De manière à faire réagir les citoyens et renforcer les contrepouvoirs médiatique et judiciaire, en complément d'un programme fondé sur l'éthique et la transparence. Nous examinerons successivement la situation internationale, le cas français, les causes d'une tolérance de la corruption et nous nous demanderons si celle-ci est plutôt de gauche ou de droite, avant de suggérer un plan d'action contre celle-ci.

1. La situation internationale

1.1. Indice de perception de la corruption

Chaque année, l'ONG Transparency International publie un Indice de perception de la corruption (IPC). L'IPC 2019 s'appuie sur des enquêtes et évaluations d'experts pour mesurer la corruption du secteur public (politique et administratif) dans 180 pays. Transparency International, commentant les résultats 2018, indiquait l'incapacité chronique de la plupart des pays à contrôler efficacement la corruption, facteur qui contribue à la crise des systèmes démocratiques dans le monde.

Patricia Moreira, directrice générale de Transparency International déclarait : « Alors que de nombreuses institutions démocratiques sont menacées à travers le monde – souvent par des dirigeants qui s'inscrivent dans une tendance autoritaire ou populiste –, nous devons redoubler d'efforts pour renforcer les freins et contrepoids et protéger les droits des citoyens. La corruption effrite la démocratie et produit un cercle vicieux en sapant les institutions démocratiques.... »

Dans la dernière enquête de l'année 2019, la France est classée 23e au rang mondial. Aux trois premières places on trouve le Danemark, la Nouvelle-Zélande, la Finlande. La France a perdu deux places par rapport au classement de l'année précédente. L'image éthique de la France régresse donc. Nous montrerons plus bas que la dynamique française initiée ces dernières années à la faveur des lois pour la transparence de 2013 et de la loi dite Sapin 2 de 2016 s'est enrayée. Une nouvelle impulsion politique est indispensable pour mettre en œuvre ces réformes essentielles et progresser dans la lutte contre la corruption et le développement d'une culture d'intégrité.

1.2. Les paradis fiscaux

Malgré de légères avancées, les multinationales et les grandes fortunes utilisent des paradis fiscaux pour éviter de payer leur juste part d'impôts. Les contribuables ordinaires en font les frais, car ce sont eux qui compensent les manques à gagner de l'État et qui, de plus, pâtissent d'un déficit de redistribution sociale des richesses. Les paradis fiscaux sont toujours une réalité et prospèrent, malgré les engagements des États « respectables » à mettre un frein à l'évasion fiscale. Même l'Union européenne tolère en son sein des paradis fiscaux et certains pays font du dumping fiscal pour attirer les multinationales. Beaucoup d'intérêts sont en jeu, et il n'y a pas de volonté politique pour y mettre fin (le Brexit risque de donner les coudées encore plus franches à la City de Londres).

Les paradis fiscaux permettent aux multinationales de s'édifier comme des pouvoirs autonomes qu'aucun État ou organisme supranational n'arrive à contrôler et encore moins à superviser. Ce sont des acteurs de l'opacité et de l'hégémonie du néolibéralisme.

1.3. Corruption endémique

Il est notoire que la corruption est endémique dans certains pays, que des contrats ne peuvent être obtenus qu'en versant des pots de vin à des intermédiaires, voire aux dirigeants de ces pays. Les contrats signés sont loin de profiter à l'État, aux populations. Les dirigeants blanchissent l'argent de la corruption, via les paradis fiscaux et des investissements dans des pays « respectables ».

L'Afrique, qui subit des pressions néocoloniales et impérialistes de différents bords, est un cas d'école, comme le montre le procès des « biens mal acquis » par les dirigeants de Guinée équatoriale à Paris en 2017 : des centaines de millions d'euros, saisis en France auprès de Teodorin Nguema Obiang, fils du président de la République, devraient être restitués aux populations spoliées (procédure actuellement traitée à la Cour internationale de justice).

En juillet 2019, la justice française décidait la restitution à l'Ouzbékistan des biens détenus dans l'Hexagone par la fille de l'ex-président Islam Karimov.

Ces procédures de justice internationale doivent se systématiser, et les organisations altermondialistes en particulier doivent y veiller.

1.4. Les réseaux des multinationales et des lobbies

Les multinationales et leurs lobbies font plier les États. Leurs investissements dans un pays sont liés aux avantages fiscaux accordés : les implantations de sièges de multinationales en Irlande en sont un exemple typique. À noter que la France constitue aussi un paradis fiscal pour les Qataris [8], qui bénéficient d'avantages abusifs. Nous analysons plus bas les connivences entre pays et multinationales, en traitant de la France.

Les multinationales ne veulent pas se soumettre aux législations des pays où elles opèrent et veulent imposer leurs règles aux États. Deux initiatives en sont des exemples :

CETA : indépendamment de clauses iniques, un chapitre controversé de cet accord de libre-échange entre l'Union Européenne (UE) et le Canada, vise à appliquer le système de règlement des litiges entre firmes et États, via un tribunal d'exception d'arbitrage (Investment Court System, ICS). Ce système offre la possibilité à une multinationale investissant à l'étranger de porter plainte contre un État qui adopterait une politique publique contraire à ses intérêts, afin de demander réparation.

Libra : Facebook veut lancer Libra, une nouvelle monnaie numérique mondiale, projet significatif de la volonté d'hégémonie des multinationales contre la souveraineté monétaire des États.

1.5. Contre-pouvoirs et lanceurs d'alerte

Aucune institution publique ne contrôle convenablement les agissements des multinationales, qui, par définition, sont disséminées dans plusieurs pays, dont les paradis fiscaux qui les protègent.

Leurs pratiques d'évitement fiscal par optimisation ou fraude sont connues, mais il faut aussi mettre en exergue, outre les atteintes à l'environnement et aux droits des êtres humains, leurs malversations corruptives, souvent impunies, manifestées par diverses infractions dans la sphère publique et privée (elles sont déclinées, plus bas, dans le contexte français) :

- fraudes fiscales,
- corruption de dirigeants politiques et d'agents publics à l'étranger,
- lobbying opaque et manipulation par conflits d'intérêt,
- marchés publics et pots de vin,
- pantouflage et rétro-pantouflage (retour au public après passage dans le privé),
- ententes illégales,
- etc.

Face à ces agissements, les seuls véritables contre-

pouvoirs sont les journaux d'investigation (*Mediapart*, *Le Canard enchaîné*...), les ONG œuvrant pour l'éthique dans la lutte contre la corruption, les lanceurs d'alerte (voir les affaires Panama Papers, Wikileaks), le Parquet national financier (PNF).... On ne peut que regretter le relatif silence de la société civile et le peu de médiatisation du caractère systémique des agissements répréhensibles, et, par voie de conséquence, le peu de condamnations effectives, alors qu'en France, plus de 100 milliards d'euros échappent à l'État (fraude fiscale [9] et corruption conjuguées) : comme indiqué plus haut, ce sont les citoyens qui mettent la main au portefeuille pour compenser ces pertes par leurs impôts en souffrant, par ailleurs, d'une redistribution inéquitable des richesses.

1.6. Statut protégeant les lanceurs d'alerte

Comme le déclare Transparency International : « *Les lanceurs d'alerte, qui font un signalement dans l'intérêt général, permettent la prévention ou la révélation des failles et dysfonctionnements de nos États, nos économies, nos systèmes politiques et financiers. Leur action a notamment permis des avancées considérables dans la lutte anti-corruption, au plan national ou européen*. »

La loi de 2016 relative à la transparence, à la lutte contre la corruption et la modernisation de la vie économique, dite « Sapin II », a créé un régime général pour la protection des lanceurs d'alerte. Des progrès sont encore à effectuer pour améliorer leur protection en France, qui est en retard par rapport à la législation mise en place dans l'Union européenne. En novembre 2019, une cinquantaine de syndicats et d'ONG ont interpellé le président de la République Emmanuel Macron pour une meilleure protection des lanceurs d'alerte.

Les ONG promeuvent une loi-cadre applicable à tous les secteurs (publics et privés), prévoyant une protection globale et des procédures de transmission des informations protégeant l'anonymat (convention de Mérida [10] ratifiée par la France). Les représailles ou l'entrave au signalement doivent être pénalisées. Elles demandent aussi une agence indépendante des alertes qui collecterait et traiterait les alertes en publiant annuellement ses données, ainsi que la création d'un fonds de dotation pour les lanceurs d'alerte qui leur garantirait le droit à un procès équitable en les aidant dans les procédures judiciaires, et pour leur assurer une réparation en cas de représailles des acteurs mis en cause, tant sur le plan financier que sur le plan psychologique.

2. Le cas de la France : culture politique et « affaires »

2.1. Historique de quelques avancées récentes

Dans le sillage du scandale Jérôme Cahuzac, ministre délégué chargé du Budget, accusé par *Mediapart* fin 2012 de posséder des fonds non déclarés sur un compte en Suisse, puis à Singapour... en 2013, les lois relatives à la transparence de la vie publique ont eu pour objet la lutte contre les conflits d'intérêt et en faveur de la transparence démocratique, grâce à la création de nouveaux organismes.

Créée en 2013, la Haute Autorité pour la transparence de la vie publique (HATVP) est une autorité administrative indépendante, qui est chargée de recevoir, contrôler avec l'administration fiscale, et publier les déclarations de situation patrimoniale et les déclarations d'intérêt de certains responsables publics. Elle est aussi chargée de l'encadrement du lobbying.

La création du Parquet national financier (PNF) en décembre 2013 a renforcé la lutte contre la grande délinquance économique et financière. Fin 2016, les Lois Sapin II relatives à la transparence, à la lutte contre la corruption et à la modernisation de la vie économique ont complété le dispositif.

La France faisait l'objet de vives critiques de la part de l'OCDE et se devait de redoubler d'efforts en la matière. Ainsi, le pays n'avait jamais condamné de manière définitive une entreprise pour « corruption active d'agents publics étrangers », et ce alors même que les entreprises françaises font souvent l'objet d'investigations et, le cas échéant, de condamnations à l'étranger pour des faits similaires, en particulier aux États-Unis, qui infligent des amendes

monstrueuses à celles qui sont délinquantes.

L'affaire Alstom constitue un exemple emblématique de cette stratégie étasunienne. En 2014, l'entreprise française est condamnée par la justice américaine à payer une amende record de 772 millions de dollars, pour des faits de corruption. Dans la foulée, Alstom est rachetée par l'américain General Electric (une enquête judiciaire est en cours sur les conditions de cette vente pouvant impliquer Emmanuel Macron, ministre des finances à l'époque).

À ce jour, les avancées dans ce domaine sont relatives :

- L'Agence française anticorruption (AFA), créée fin 2016, a pour mission de prévenir et de détecter les faits de corruption, de trafic d'influence, de concussion, de prise illégale d'intérêt, de détournement de fonds publics et de favoritisme, d'atteintes à la probité...
- Le 15 septembre 2017, en début de mandat présidentiel, devant les caméras, Emmanuel Macron signe les deux lois « pour rétablir la confiance dans la vie politique ».

L'engagement initial d'un casier judiciaire vierge pour être candidat à une élection ne figure cependant pas dans ces lois (mensonge formulé lors de leur promulgation par le président de la République !). Force est de constater que les avancées obtenues par ces lois sont relatives et que le conflit d'intérêt se banalise.

2.2 État des lieux : quelques affaires emblématiques récentes

Rappelons que les personnes mises en cause bénéficient de la présomption d'innocence jusqu'à une condamnation définitive.

Force est de constater que la Haute Autorité pour la transparence de la vie publique (HATVP) et le Parquet national financier (PNF), ce dernier décrié actuellement par le Garde des Sceaux, ont relancé la lutte contre la corruption et l'éthique dans la vie publique. Mais leurs moyens sont insuffisants pour inverser la tendance.

2.2.1. Affaires de conflit d'intérêt et de favoritisme

La banalisation du conflit d'intérêt, du pantouflage et du rétro-pantouflage est une caractéristique du néolibéralisme que l'arrivée d'Emmanuel Macron au pouvoir a amplifiée. Ces infractions s'institutionnalisent, et l'on assiste à une officialisation du mélange des genres privé-public, avec une prégnance du lobbying. Les nominations au Parlement, au gouvernement, au Conseil européen, n'en tiennent pas compte. C'est la concrétisation de l'État-entreprise.

Les exemples de conflits d'intérêt et autres infractions tolérées par l'Élysée abondent :
- Jean-Paul Delevoye, Haut commissaire aux retraites, obligé de démissionner fin 2019 ;

- Richard Ferrand, président de l'Assemblée nationale, mis en examen pour prise illégale d'intérêts, dans l'affaire des Mutuelles de Bretagne ;
- Alexis Kohler, actuel secrétaire général de l'Élysée, soupçonné de conflits d'intérêts dans le cadre de ses précédentes activités, a vu l'enquête classée sans suite.

2.2.2. Infractions diverses dans la sphère corruptive

Les ministres démissionnaires en 2017, François Bayrou, Marielle de Sarnez, sont mis en examen début décembre 2019, dans l'affaire des emplois présumés fictifs des assistants d'europarlementaires du MoDem (François Bayrou est nommé Haut-commissaire au plan par Emmanuel Macron, en septembre 2020 !).

Toujours dans le cadre des affaires d'emplois fictifs au Parlement européen, une vingtaine de membres du FN/RN sont déjà mis en examen pour détournements (ou complicité) de fonds, dont Jean-Marie Le Pen et Marine Le Pen.

Pour être complet sur ces emplois fictifs, rappelons qu'une information judiciaire vise Jean-Luc Mélenchon, président de la France insoumise.

En janvier 2016, Claude Guéant, ancien ministre de l'Intérieur, est définitivement condamné à un an de prison ferme dans l'affaire des primes en liquide du ministère de l'Intérieur.

Alain Juppé, ancien Premier ministre, a été condamné en 2014 à 14 mois de prison avec sursis, dans une affaire d'emplois fictifs à la Mairie de Paris. Il entre néanmoins au Conseil constitutionnel en mars 2019 !

Le pantouflage semble faire partie de la culture de l'Inspection générale des finances (IGF).
Selon une enquête de *Bastamag* [11] reprise par un rapport du Sénat en 2017, plus de la moitié des inspecteurs des finances, énarques, qui travaillent notamment au ministère des Finances, partent dans le secteur privé à un moment de leur carrière professionnelle. Et un tiers va exercer dans le secteur bancaire, avec des allers-retours avec le secteur public et des risques de conflits d'intérêts potentiels.

2.2.3. Financements illicites de campagnes présidentielles

En novembre 2019, Nicolas Sarkozy est renvoyé en correctionnelle pour financement illégal de sa campagne électorale pour la présidentielle de 2012 (affaire Bygmalion).

En octobre 2019, Édouard Balladur, ancien Premier ministre, est renvoyé devant la Cour de Justice de la République dans le volet financier de l'affaire Karachi (ventes de sous-marins et de frégates au Pakistan et à l'Arabie Saoudite, durant les années 1990, qui auraient pu servir à financer la campagne présidentielle d'Édouard Balladur en 1995, via un système occulte de rétro-commissions).

En mars 2018, Nicolas Sarkozy est mis en examen pour « corruption passive », « financement illégal de campagne électorale » et « recel de fonds publics libyens » dans l'affaire des financements libyens de la campagne présidentielle de 2007.

2.2.4. Non transparence, lobbying, culture du secret, arrangements

Depuis l'arrivée d'Emmanuel Macron au pouvoir, la législation a renforcé une opacité ambiante ; des acteurs privés influent sur les décisions de l'État, les contre-pouvoirs régressent, la probité perd du terrain.

Ainsi, le Conseil constitutionnel valide, le 26 juillet 2018, la loi controversée sur le secret des affaires. Ce texte, qui transpose une directive européenne, permet, sous l'allégation de protection des savoir-faire, une omerta sur les informations dérangeantes, avec le risque de transformer une alerte en délit. De nombreux députés, sénateurs, journalistes et associations dénoncent un « outil de censure inédit ».

Plusieurs exemples démontrent une démocratie sous domination extérieure à la puissance publique :

- L'association Action-critique-médias (Acrimed) cible la « subordination du journalisme au pouvoir économique ». [12]
- La question de l'indépendance de la presse fait encore plus débat à l'approche des élections municipales ; ainsi, le journal *La Provence* a passé un pacte avec la candidate LR à la mairie. [13]
- Le poids des multinationales remet en cause l'information libre et indépendante, ce qui est un enjeu démocratique majeur.
- Une démocratie qui ne met pas tout en œuvre pour assurer sa probité interpelle. Ainsi, malgré les promesses du candidat Emmanuel Macron, la nécessité d'un casier judiciaire vierge pour les élus n'a pas été promulguée et on peut se poser légitimement la question comme Philippe Pascot (l'un des animateurs de l'Observatoire de la corruption) : « pourquoi faudrait-il un casier judiciaire vierge pour 396 métiers en France et pas pour être élu ? »

- Le lobbying a les mains libres : ONG et députés essaient de s'allier pour plus de transparence sur les lobbies [14]. Mais l'Élysée et le gouvernement sont sous influence, et c'est l'une des raisons de la démission, le 28 août 2018, du ministre de la transition écologique et solidaire, Nicolas Hulot [15].

3. Les causes d'une tolérance excessive

Selon une enquête [16] réalisée par Louis Harris Interactive en mars 2019, plus de neuf Français sur dix estiment qu'au moins une petite partie des personnalités exerçant de hautes responsabilités ou ayant du pouvoir sont corrompues. 46 % vont même jusqu'à estimer que ces figures de pouvoir seraient corrompues pour la plus grande partie d'entre elles. Le soupçon de corruption cible le niveau national : les parlementaires (74 % les estiment corrompus) ou l'exécutif national (69 % pour le président, les ministres) et le niveau européen (73 % des Français estimant que les députés européens sont corrompus).

Comment expliquer l'indignation provoquée par « les affaires » médiatisées, et la faiblesse générale des sanctions des élites, des cols blancs ? Comment expliquer que beaucoup d'actes de délinquance soient impunis ou sanctionnés par des peines très faibles ?

3.1 Une normalité orchestrée des classes et catégories dirigeantes

Les classes et catégories dirigeantes sont à la tête de l'État, elles sont juges et parties lorsqu'elles légifèrent.

Elles ne considèrent pas que leurs malversations, généralement opaques, menacent l'ordre établi, et sont miséricordieuses avec elles-mêmes.

Elles font partie du même milieu socio-culturel, elles possèdent un statut social assez identique. Même si leurs affinités politiques (variables dans le temps) sont différentes, un esprit de caste domine, elles se serrent les coudes et pratiquent les mêmes infractions. On est plus tolérant lorsque l'on appartient à la même classe et que l'on tisse des liens professionnels, familiaux, amicaux. Le réseau se soutient, renvoie l'ascenseur, s'auto-protège.

Par leurs fonctions, leurs relations, elles connaissent tous les arcanes pour biaiser les règles et les lois. Elles possèdent les moyens leur permettant d'organiser des malversations sophistiquées difficilement détectables (exemple des paradis fiscaux).

Elles estiment jouir d'une image de respectabilité et de probité et elles en profitent.

Les classes et catégories dirigeantes se sentent au-dessus des lois qui concernent au premier chef les classes sociales inférieures. Elles ont une morale, un code d'honneur, des normes qui, pour elles, priment sur les lois.

Elles considèrent que leur contribution à la bonne marche de la France mérite des compensations. Elles considèrent que leur valeur n'est pas justement récompensée.

Quand elles sont prises la main dans le sac, il s'agit d'erreurs de gestion, d'oublis, et non de fautes. Leur pantouflage, voire le rétro-pantouflage, facilitent l'obtention d'un bon carnet d'adresses et les opportunités de dérapage.

Les parlementaires sont parfois juges et parties lorsqu'il s'agit de légiférer pour eux-mêmes et ils ont une tendance naturelle à moins durcir les lois qui les concernent.

La Police, la Justice sont moins sensibilisées, moins compétentes et ont peu de moyens face aux actes de délinquance économique et financière.

La corruption systémique existe, c'est une donnée de base dans les marchés publics [17] avec le BTP. Or, s'attaquer à un système est difficile et demande du courage. Les politiques peuvent être prêts à certains compromis pour assurer leurs réélections (clientélisme).

Le néolibéralisme dérégulé et l'influence des lobbies

complexifient encore le problème.

Il est important de mettre en évidence qu'il y a 550 000 élus en France. La plupart sont conseillers municipaux. La grande majorité des élus sont probes et œuvrent pour l'intérêt général.

Nous nous opposons donc à l'expression « ils sont tous pourris » qui jette l'opprobre sur les élus de manière beaucoup trop abusive, sans distinction des fonctions exercées et des actes effectifs, et qui est propre au populisme et à l'extrême droite. On peut considérer que la proportion d'élus condamnés est inférieure à 1 pour 1000 (variations en fonction du mandat exercé, ainsi dans son livre *Du goudron et des plumes - délits d'élus tome 2*, Philippe Pascot établit que 30 % des parlementaires ont eu maille à partir avec la justice et/ou avec le fisc).

3.2 Une tolérance de l'opinion publique face à la délinquance des élus

Les spécialistes insistent sur la faible réaction sociale face aux infractions des élus. Beaucoup de citoyens considèrent qu'il est normal de jouir de petits privilèges personnels lorsque l'on œuvre pour le bien commun, pour la collectivité dont les électeurs font partie, ceux-ci profitant de petits services qui leur sont accordés. Le clientélisme et l'absence de conscience politique citoyenne expliquent pourquoi des élus corrompus sont réélus. L'affaire Balkany à Levallois-Perret est emblématique.

Des achats de voix peuvent compléter ces infractions : Serge Dassault avait été mis en examen en 2014 pour « achat de votes » à Corbeil-Essonnes lors des élections municipales de 2008, 2009 et 2010.

Les décisions de justice sont différentes entre un vol de col blanc et un vol de col bleu. La prison ferme effective est très rare pour la condamnation d'un prévenu de la classe supérieure. Ces faibles sanctions et l'impunité relativisent la gravité des actes délictueux aux yeux des citoyens. Les spécialistes parlent de zone grise (zone floue) et de zone noire.

Pour les citoyens, les infractions clientélistes, les petits avantages des élus sont considérés comme tolérables, en revanche les détournements de fonds public doivent être fermement condamnés. La société semble considérer qu'une infraction sur les biens et les personnes est bien plus grave qu'une malversation sur une organisation, une entreprise, ou l'État.

Les citoyens ne se sentent pas propriétaires des biens publics et semblent oublier que les élus gèrent la France, par leur délégation.

Ne pas oublier que le Parquet (c'est-à-dire les procureurs qui décident d'ouvrir ou non une information judiciaire) dépend hiérarchiquement du ministère de la Justice. La justice n'est pas indépendante de l'exécutif.

Hormis quelques journalistes indépendants d'investigation, la majorité des médias appartiennent à des grands groupes et donc aux principaux oligarques qui réagissent en osmose avec le gouvernement. Les médias n'étant plus indépendants, leur « devoir » d'information est sélectif.

Les électeurs qui partagent les mêmes valeurs qu'un élu, qui appartiennent à la même mouvance politique, à la même communauté, ont tendance à excuser des malversations et continuent à voter pour lui.

De même, un élu sympathique, qui serre les mains sur les marchés, offre des chocolats aux personnes âgées, accorde des places en crèche, facilite l'accès à un HLM, etc. s'attirera moins les foudres des électeurs et de leurs sanctions, en cas de comportement déviant ou délinquant.

Le régime français, qualifiable de République monarchique avec son culte du secret (voir plus bas la présentation de la « cellule Afrique » de l'Élysée), accentue les dérives d'improbité par rapport à des systèmes démocratiques étrangers, dont ceux des pays scandinaves, régis par une éthique protestante plus rigoureuse. Cette culture explique leurs premières places dans le classement du niveau de corruption de Transparency international. Le zéro défaut est la règle dans les pays du nord de l'Europe. L'exemplarité et la transparence ne sont pas

négociables : en Suède, une ministre a démissionné en juin 2015, pour une barre chocolatée achetée avec sa carte bleue professionnelle ! [18]

4. Le système corruptif est-il plutôt de gauche ou de droite ?

Pour analyser la mouvance politique du monde de la corruption, on peut se focaliser sur les affaires les plus importantes, celles qui sont directement liées au pouvoir en place, voire orchestrées par l'État. C'est le cas de ce que l'on appelle la 'Françafrique', expression créée par François-Xavier Verschave, de l'association Survie, pour évoquer les relations politiques et économiques de la France avec ses anciennes colonies. Derrière ce réseau d'influences, on trouve un système corruptif et clientéliste des élites, afin de maintenir la sphère d'influence de la France en Afrique et exploiter les matières premières du continent.

L'affaire Elf, instruite par Eva Joly, emblématique, a mis en cause des dirigeants (Le Floch-Prigent...) et des ministres (Roland Dumas..). Ce système opaque a permis à certains dirigeants africains de s'enrichir au détriment du développement de la démocratie et du développement économique dans leurs pays respectifs (cf. le procès de 2017 à Paris des « biens mal acquis » en Guinée équatoriale, relaté plus haut).

La « cellule Afrique » de l'Élysée est remplacée, dans les années 2000, par un « conseiller Afrique », avec la volonté déclarée du gouvernement français d'en finir avec ses réseaux parallèles, mais ses ramifications n'ont pas disparu.

Pour préciser les caractéristiques du phénomène de la corruption, on peut distinguer la sphère publique et la sphère privée (avec des porosités entre les deux). La corruption privée n'est pas intrinsèquement liée à une tendance politique de gouvernance ; en revanche, un gouvernement probe peut facilement influer sur l'éthique de la vie publique qui dépend directement de lui, et mieux contrôler et sanctionner la corruption privée. La chape globale de la corruption persiste s'il n'y a pas de véritable détermination de l'État, qui souvent met en exergue la concurrence internationale pour justifier son laxisme.

La comptabilisation des affaires de corruption de ces dix dernières années, sous trois présidents de la République, sont sans appel. [19], [20], [21], [22] Les principales « affaires » qui ont été exposées (à l'exception de l'affaire Cahuzac) ont eu lieu durant les présidences de Nicolas Sarkozy (lui-même mis en examen et dont un procès en correctionnelle est prévu fin 2020) et celle, en cours, d'Emmanuel Macron où le conflit d'intérêt s'institutionnalise [23].

C'est sous la présidence de François Hollande que l'on observe le moins d'affaires, et ce sont des malversations individuelles et non pas systémiques (ces dernières demandant la complicité de nombreux acteurs). C'est une évidence que les multinationales soutiennent les gouvernants de droite qui pratiquent une politique néolibérale leur ouvrant les portes pour s'affranchir des règles légales et éthiques afin de maximiser leurs profits.

Finalement, en l'absence d'une mobilisation suffisante du mouvement social et des organisations de la gauche antilibérale sur ces questions, c'est l'extrême droite qui tire les marrons du feu. C'est en effet un argument électoraliste très convaincant pour de nombreux citoyens indignés tant par l'impunité ambiante des « ripoux » que par le déséquilibre du pouvoir judiciaire (« deux poids et deux mesures »). Face à un néolibéralisme anarchique, la régulation de l'État s'impose, c'est l'unique recours pour la préservation de l'intérêt général, des biens communs. Lutter contre le néolibéralisme c'est aussi lutter pour la probité.

Conclusion : un plan d'action suggéré

Une politique anti-corruption ne peut être efficace que si elle emporte l'adhésion des citoyens. Il faut informer, expliquer que c'est le bon peuple qui, en définitive, en bout de chaîne, « paie » les pots cassés. La mobilisation des citoyens, les réactions sociales sont des clés.

Il ne faut, en revanche, pas trop compter sur les

institutions en place, sur les dirigeants pour accélérer spontanément un virage vers la probité, pour aller des paroles aux actes. Aujourd'hui, ce sont des contre-pouvoirs qui peuvent changer la donne : journalistes indépendants d'investigation, ONG, lanceurs d'alerte, associations qui se battent pour le bien commun, pour la solidarité, contre les inégalités.

Ci-dessous quelques pistes d'actions [24] :

- Renforcement des campagnes en cours, en associant systématiquement la composante de la corruption oligarchique, comme réalisé par exemple lors des mobilisations contre les multinationales.
- Développement d'un argumentaire et d'actions rectificatives, dans un objectif d'éducation populaire, pour informer, responsabiliser et mobiliser les citoyens.
- Propositions en matière législative et juridique, pour une éthique et une transparence de la vie publique, celles-ci étant conditionnées à la séparation effective des pouvoirs et leur contrôle. Clés d'une démocratie réelle.

Octobre 2020 [25]

Notes

[1] Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains.*

[2] *Huffington Post* du 1/10/2020.

[3] *L'Obs*, 29/6/2019.

[4] *Le Télégramme*, le 24/09/2020.

[5] *Le Monde*, 15/10/20.

[6] « Jean-Paul Delevoye déclare finalement treize mandats dans sa déclaration d'intérêts », France Info, 14/12/2019.

[7] Edition Armand Colin.

[8] « La France est-elle un paradis fiscal pour les Qataris grâce à Sarkozy ? », *Le Monde*, 8 juin 2017.

[9] « La fraude fiscale nuit gravement », nouveau rapport du syndicat Solidaires Finances Publiques (7 nov. 2019).

[10] Projet de loi autorisant la ratification de la convention des Nations unies contre la corruption (15 juin 2005).

[11] « Ces énarques chargés de piloter la politique économique de la France qui préfèrent 'pantoufler' dans les banques », *Bastamag*, 27 juin 2017.

[12] « La subordination du journalisme au pouvoir économique », *Acrimed*, 12 avril 2019.

[13] « Marseille : 'La Provence'a passé un pacte avec la candidate LR à la mairie », *Mediapart* , 21 nov. 2019.

[14] « 'C'est indispensable' : ONG et députés s'allient pour plus de transparence sur les lobbies », *L'Express*, 30/9/2019.

[15] « Le 'cadeau' de l'Elysée aux chasseurs qui a poussé Hulot à la démission », *Les Échos*, 29/8/2018.

[16] « Les perceptions de la corruption en France », 21/5/2019.

[17] « La corruption dans les marchés publics : un fléau à combattre », *Marchés Publics*, 14/2/2019.

[18] « En Suède, on ne badine pas avec la morale », *Libération*, 9/6/2015.

[19] « Affaires des trois derniers mandats présidentiels. Liste d'affaires politico-financières françaises ». Wikipedia.

[20] « Les affaires du quinquennat Hollande », *Le Point,* 11/5/2017.

[21] « Démission de Kader Arif : l'entretien avec Hollande a été très tendu », Bfmtv, 21/11/2014.

[22] « Les affaires qui ébranlent le quinquennat d'Emmanuel Macron », *Le Monde*, 12/7/2019.

[23] « Conflit d'intérêts : le péché originel de la macronie », *L'Obs*, 13/12/2019.

[24] Telles que celles préconisées dans la résolution qui est proposée au vote de l'AG d'Attac France (du 15 novembre 2020), « Contre la corruption de l'oligarchie néolibérale ».

[25] Le présent article est un résumé de travaux parus sur le blog de la commission Démocratie d'AttacFrance.

Numéro 26 - Hiver 2020

mardi 15 décembre 2020

Adresse Attac, 21 ter rue Voltaire, 75011 Paris

Directeur de la publication
Jean-Marie Harribey

Secrétariat de la rédaction
Isabelle Bourboulon, Edgard Deffaud, Jean-Marie Harribey, Esther Jeffers, Éric Le Gall, Christiane Marty, Pascal Paquin, Dominique Plihon, Jean Tosti

Responsables techniques
Edgard Deffaud, Serge Gardien, Éric Le Gall, Pascal Paquin, Rémi Sergé, Valentin Drean

Comité éditorial
Sylvie Agard, Christophe Aguiton, Verveine Angeli, Paul Ariès, Geneviève Azam, Daniel Bachet, Jacques Berthelot, Catherine Bloch-London, Martine Boudet, Isabelle Bourboulon, Thierry Brugvin, Thierry Brun, Alain Caillé, Claude Calame, Christian Celdran, François Chesnais, Francoise Clement, Pierre Concialdi, Jacques Cossart, Annick Coupé, Thomas Coutrot, Christian Delarue, Vincent Drezet, Cédric Durand, Guillaume Duval, Mireille Fanon-Mendès-France, Daniel Faugeron, David Flacher, Fabrice Flipo, Pascal Franchet, Bernard Friot, Jean Gadrey, Susan George, Jérôme Gleizes, Gérard Gourguechon, André Grimaldi, Janette Habel, Nicolas Haeringer, Jean-Marie Harribey, Michel Husson, Esther Jeffers, Isaac Johsua, Pierre Khalfa, Serge Le Quéau, Frédéric Lemaire, Christiane Marty, Gus Massiah, Antoine Math, Dominique Méda, Georges Menahem, Pascal Paquin, René Passet, Évelyne Perrin, Dominique Plihon, Thierry Pouch, Daniel Rallet, Jean-Claude Salomon, Catherine Samary, Denis Sieffert, Vicky Skoumbi, Jean-Louis Sounes, Daniel Tanuro, Bruno Tinel, Michel Thomas, Jean Tosti, Éric Toussaint, Stéphanie Treillet, Aurélie Trouvé, Patrick Viveret

Contact avec la revue et soumission d'articles
Les propositions d'articles nouveaux ainsi que les contributions répondant à des textes publiés dans les numéros précédents de la revue doivent être adressées au secrétariat de la revue : revue-cs-secretariat@list.attac.org
La revue a noué un partenariat avec Mediapart à travers une « édition » créée sur son site. À chaque parution trimestrielle de la revue, un des articles sera mis en ligne sur Mediapart.